LUCIEN GOLDMANN

lukács e heidegger



 bertani editore

Collana diretta da Franco Rella e Alberto Tomiolo

Traduzione di Emanuela Dorigotti Volpi

lucien goldmann

lukács e heidegger

frammenti postumi a cura di
youssef ishaghpour

a cura di emanuela dorigotti volpi



bertani editore
verona

Sommario

Prefazione

di Youssef Ishaghpour

Nel suo primo libro, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*,[1] Lucien Goldmann aveva accennato, fin dal 1945, ad un legame tra i primi scritti di Lukács (1909-1923) e *Sein und Zeit* (1927) di Heidegger. Un evidente rapporto polemico, egli pensava, lega Heidegger a Lukács; una risposta, forse, alle discussioni intorno a Lask ad Heidelberg.

Nella versione francese del suo libro,[2] Goldmann non ha ripreso le pagine su Heidegger e Lukács: sperava di affrontare ulteriormente il problema in un'opera specifica.

Dopo la fine della guerra Lucien Goldmann si era dedicato, per mezzo di ricerche concrete, a riprendere e a ripensare gli scritti del giovane Lukács, ed a salvaguardare così la loro importanza storica, a rischio, a volte, di provocare l'irritazione del loro autore che li aveva rinnegati. Goldmann si interessava piuttosto poco dei libri di Lukács pubblicati dopo la sua adesione più o meno tacita allo stalinismo; tra la massa degli scritti dell'ultimo Lukács distingueva i libri su Goethe, Hegel e quello sul romanzo storico. Gli sembrava che Lukács non avesse rinnegato soltanto le sue precedenti posizioni radicali, ma che, così facendo, egli avesse smesso, malgrado la sua grande acutezza ed erudizione, di essere il pensatore di avanguardia che era all'inizio del secolo, quello che «ha inaugurato da maestro la strada su cui si muove ancora il pensiero attuale».[3] Goldmann voleva rendere evidente, nel suo libro su Lukács ed Heidegger, l'aprirsi di una nuova prospettiva nel pensiero occidentale e nel medesimo tempo le

[1] Zurigo, Europa Verlag, 1945.

[2] *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, P.U.F., 1948. Ripubblicato, con una nuova prefazione, da Gallimard, Paris, 1967, con il titolo *Introduction à la philosophie de Kant* [tr. it., Milano, Sugar, 1973].

[3] Cfr. L. GOLDMANN, dedica a G. Lukács, in *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Anthropos, 1970.

somiglianze e le differenze tra questi due filosofi, a partire dalla loro origine. Non aveva intenzione di trattare l'evoluzione successiva della filosofia di Lukács ed Heidegger, la critica del volontarismo fatta dall'uno e dall'altro, il «ritorno» e la «rimemorazione» heideggeriana e la continuazione, o piuttosto la trasformazione del suo primo pensiero alla fine degli anni trenta: *Lukács e Heidegger*, cominciato nell'agosto 1970, doveva trattare esclusivamente dei loro primi scritti. Goldmann non ha potuto scriverne che l'introduzione, rimasta per altro incompiuta. Oltre a tale introduzione esistono le registrazioni di quattro corsi tenuti nell'inverno 1967-68 alla VI^a^ sezione dell'École pratique des Hautes Etudes. Ciò che qui pubblichiamo è dunque l'introduzione scritta da Goldmann e questi corsi trascritti con l'aiuto di Brigitte Navelet.

Le idee di Goldmann sulle relazioni tra Lukács e Heidegger fanno ormai parte della letteratura lukacsiana e Lukács stesso vi fa riferimento nella nuova prefazione scritta per la riedizione — infine autorizzata — del suo libro *Geschichte und Klassenbewusstsein.*[4] Era necessario quindi fornire, come aveva voluto Goldmann, le analisi che sostengono l'ipotesi e la precisano. Il testo scritto mostra che Goldmann avrebbe voluto andare al di là di una semplice questione di storia della filosofia ed iniziare, come aveva fatto nei suoi corsi, ma in modo ancora più ampio, una discussione con Lukács. Se questi corsi non possono evidentemente sostituire il libro di Goldmann, aiuteranno tuttavia a dissipare certi malintesi che potrebbero nascere — che sono già nati — da questo accostamento di Lukács a Heidegger. Essi forniscono inoltre altre precisazioni su *Storia e coscienza di classe*, opera per lo più maltrattata dai suoi critici attuali, dopo esser stata condannata, quando fu pubblicata, dall'Internazionale comunista e dall'Internazionale socialista, ed in seguito rinnegata e criticata a più riprese dal suo stesso autore. Nei suoi corsi Goldmann insiste, nei confronti delle discussioni attuali su *Storia e coscienza di classe*, su tre aspetti essenziali e tra loro legati: l'importanza della totalità e della identità di soggetto-oggetto, il legame indissolubile tra scienze umane e

[4] G. LUKÁCS, *Werke*, Bd. 2, p. 24, Luchterhand Verlag, Neuwind e Berlin, 1968 [tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1971. Le citazioni e il numero di pagina saranno sempre riferiti a questa traduzione].

filosofia e l'ispirazione essenzialmente luxemburghiana del libro di Lukács.

L'introduzione a *Lukács e Heidegger*, benché incompleta, è stata ripresa senza alcuna sistemazione; non era possibile fare egualmente per i corsi orali: la loro trascrizione si è rivelata un'impresa piuttosto rischiosa. Goldmann collegava spesso i problemi trattati a delle discussioni con i pensatori contemporanei; l'intervento di coloro che prendevano parte ai seminari riconduceva ogni momento il discorso a delle questioni precedenti o a dei problemi che avrebbero dovuto essere affrontati in seguito; ne risulta una continua riaffermazione dei principi essenziali, ma la dispersione e la ripetizione degli specifici problemi affrontati. È stato dunque necessario «scrivere» i discorsi e le discussioni, liberare gli specifici problemi, raggruppare e riorganizzare il testo in capitoli che non esistevano nei corsi. La storia della filosofia non era che il punto di partenza dei corsi stessi, e la relazione tra Lukács e Heidegger era sovente eclissata dalla discussione tra Goldmann e Lukács, trasformandosi infine in un problema di metodologia. Ma, come per Lukács o Heidegger, «il metodo», sul quale Goldmann insiste sempre, non si riduce a una questione scolastica o a un semplice problema di teoria della conoscenza. Il modo di discutere i problemi è legato alla totalità. Attraverso le sue ricerche dialettiche Goldmann non ha mai smesso di porre sempre la stessa questione, ed è attorno ad essa che si organizza questo testo che mette in evidenza la problematica propria di Goldmann: la questione della storia e del soggetto-oggetto identico.

Questo orientarsi verso la totalità, l'identità di soggetto-oggetto è, secondo Goldmann, l'apporto fondamentale di Lukács: egli ha reso possibile la rottura con il positivismo neokantiano, tutto preso a giustificare i metodi di scienze isolate, così come esse si presentano, senza riguardo al problema dei fondamenti. Come ha scritto una volta Heidegger, malgrado il ritorno a Kant il neokantismo manifesta una profonda avversione per l'idealismo tedesco e per la «metafisica».[5] Questo positivismo largamente diffuso era nato in una situazione storica che si preannunciava, con la sua sta-

[5] Cfr. *Qu'est-ce que une chose* [il titolo originale di quest'opera heideggeriana, non ancora tradotta in italiano, è *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen, 1962].

bilità, gravida di un preteso progresso all'infinito: in realtà l'epoca era aperta alla crisi più di quanto non apparisse dalla sua apparente calma.

Fin dal 1909 Lukács, superando l'ottimismo di questa filosofia universitaria, si è ricollegato nella *Metafisica della tragedia* all'ispirazione autentica del pensiero di Kant. Goldmann, che è partito da questo testo nella sua interpretazione di Kant e di Pascal,[6] vi legge la prima manifestazione del pensiero esistenzialista, espressione della crisi dell'individualismo occidentale: una filosofia della finitudine, dove solo la coscienza della morte permette l'accesso alla autenticità. La *Metafisica della tragedia* figura tra altri saggi in *L'anima e le forme* dove Lukács interroga le forme per riscontrare la possibilità di un destino legato alla forma più alta.

Egli riscopre l'aspirazione (*Sehnsucht*) in quanto morte alla «vita», all'io empirico, come possibilità della forma, ma anche come distruzione di ogni forma nella mistica. L'aspirazione non giunge ad innalzarsi, non arriva alla forma più alta, non trova il suo fine estremo ed il suo estremo limite che nella tragedia, allorquando accede alla egoità (*Selbstheit*, *Ichheit*) che è il termine di ogni desiderio. Nella tragedia l'eroe raggiunge l'egoità attraverso l'integrazione della morte. Solo così egli può *essere* ed egli *è* perché è limitato. È attraverso la coscienza della morte che gli è possibile avere una conoscenza di ciò che gli appartiene veramente in proprio. L'egoità è l'essenza, e questa è la possibilità reale, «l'esistenza più mondana», pur rimanendo senza comune misura con la vita empirica. La forza di colui che accede all'egoità conferisce a ogni cosa la consacrazione di poter essere innalzata-a-destino. La lotta che si crea contro questo destino (*Schicksal*) fa dell'eroe il simbolo di una suprema relazione di destino, e così l'egoità supera ogni «individualità» o «personalità».[7]

Goldmann aveva già sottolineato a più riprese[8] la vici-

[6] Cfr. *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955 [tr. it. di F. Fortini, *Pascal e Racine*, Milano, Lerici, 1961. Recentemente ristampato a Bari, dall'editore Laterza, con la riproposta del titolo originale, *Il Dio nascosto*].

[7] *Die Seele und die Formen*, Neuwind e Berlin, Luchterhand Verlag, 1971, pp. 229-30 e 232 [tr. it. di Sergio Bologna, in *L'anima e le forme. Teoria del romanzo* (quest'ultimo tradotto da V. Messana), Milano, Sugar, 1972, pp. 238 e segg. Seguiamo naturalmente, anche in questo caso, la trad. it.].

[8] Soprattutto nella «Introduction aux premiers écrits de Lukács», in G. Lukács, *La Théorie du roman*, Paris, Gonthier-Denoël, 1963, pp. 166-7.

nanza tra *L'essere e il tempo* e *La metafisica della tragedia*, insistendo contemporaneamente sulle differenze, e ciò è trattato in modo più ampio nei suoi corsi. In effetti esiste in Heidegger la medesima distinzione tra l'egoità (*Selbstheit* e *Ichheit*) e l'io della vita empirica — della vita del «si» — e l'Io soggetto della conoscenza.[9] Anche per Heidegger l'accesso alla ipseità è nel potere dell'Esserci (*Dasein*) di lanciarsi in avanti verso le sue estreme possibilità, verso il suo poter essere più proprio: l'Essere-per-la-morte.[10] Heidegger chiama destino questa relazione: «Soltanto l'anticipazione della morte elimina ogni possibilità casuale e "provvisoria". Solo l'essere libero per la morte offre recisamente all'Esserci (Dasein) il proprio fine e istalla l'esistenza nella sua finitudine (...) ciò porta l'Esserci in cospetto della nudità del suo destino (Schicksal)».[11] Qui cessa evidentemente la vicinanza tra *Sein und Zeit* e la *Metafisica della tragedia.* Heidegger sviluppa una filosofia della storia, una concezione del tempo e dell'angoscia che è assente nel testo di Lukács. Il destino individuale per Heidegger apre una relazione di co-presenza, un destino (*Geschick*) con la generazione nella comunità e nel popolo (*Volk*).[12] Per la tragedia lukacsiana, al contrario, la comunità è impossibile. La distanza tra l'eroe e gli altri è la differenza tra l'uno e la moltitudine di zero che lo seguono e che da lui ricevono il senso. La storia resta al di fuori, nell'empirico, regolata da leggi necessarie che non hanno niente in comune con l'*Assoluto*, nella prospettiva della *Metafisica della tragedia* proiezione della totalità.

Durante la guerra Lukács si avvia ad un superamento di questo dualismo kantiano tra l'assoluta libertà e le leggi necessarie «naturali» del mondo storico. Egli scopre la totalità come problema centrale di questo superamento. Egli la av-

[9] *Sein und Zeit*, sez. 64 [tr. it., riveduta rispetto a una sua precedente pubblicata a Milano nel 1953 dall'editore Bocca, di P. Chiodi; Torino, U.T.E.T., 1969, sez. 64 «Cura e ipseità». *Selbstheit* viene appunto tradotto da Pietro Chiodi con «ipseità», mentre, per Lukács, S. Bologna traduce con «egoità»: di qui una certa discrepanza terminologica rispetto al testo francese che unifica i due termini].

[10] Cfr. *L'essere e il tempo*, sez. 53, «Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte». Di qui in avanti ci riferiremo solo all'edizione italiana, perché l'A. della prefazione al testo di Goldmann segue, e talvolta non precisamente, le due traduzioni francesi. (*N.d.T.*)

[11] *L'essere e il tempo*, cit., p. 550.

[12] Ib., p. 551.

vicina, di nuovo, come condizione di possibilità di una forma: il romanzo. Nel precedente libro di Lukács la forma era essenzialmente la relazione di un'anima al destino; diviene, nella teoria del romanzo, con un avvicinamento ad Hegel, la manifestazione del senso di un'epoca.

Lukács definisce il romanzo come il tentativo di dare forma alla totalità estensiva della vita, di ritrovare l'epopea. Quest'ultima presentava un mondo sostanziale, in cui l'immanenza del senso era trasparente in ogni azione, in ciascuna relazione agli oggetti, mentre nel romanzo il mondo è ridotto ad un mondo illimitato e discontinuo di cose, conoscibile secondo le sue leggi necessarie, ma privo di significato: mondo separato dal soggetto che ricerca un senso, un assoluto, anch'esso degradato perché non formulabile e senza fondamento. La scrittura del romanzo, secondo Lukács, scopre ciò malgrado, per mezzo dell'ironia, il legame tra questo mondo, degradato per l'assenza di senso, e il desiderio degradato per l'assenza di fondamento. La morte non avviene nel romanzo che nell'istante della presa di coscienza, quando l'eroe problematico rinuncia alla sua ricerca comprendendo che l'avventura di cui sta per realizzarsi la fine era in questo mondo la sola possibilità di esistenza autentica. Questa morte, attraverso la quale la vita dell'eroe si costituisce in totalità, permette in egual modo di dare forma al mondo illimitato e discontinuo e di elaborarlo in totalità.[13] Lukács individua dunque il romanzo come la manifestazione di quest'epoca del dualismo che viene chiamata, con Fichte, «lo stato di perfetta colpevolezza». Nella *Teoria del romanzo* l'epoca è descritta in modo fenomenologico, senza che a Lukács sia ancora possibile comprenderne la vera struttura legata alla sua genesi. Questo compito non poteva ancora presentarsi a lui come un problema prima degli avvenimenti che hanno provocato una nuova trasformazione nelle sue prospettive e nel suo pensiero. È l'aver partecipato alla prima Repubblica Ungherese dei Consigli — come poi alla seconda del 1956 — che porta Lukács a scoprire l'attualità di Marx nel suo fondamento ontologico-metodologico, indipendentemente da ogni pretesa tradizionale fedeltà alla lettera.

[13] Sul significato della morte nella *Teoria del romanzo*, cfr. W. Benjamin, «Il narratore», in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962.

Storia e coscienza di classe è il tentativo più audace e più fertile di ripensare il marxismo, partendo dai problemi attuali degli anni 1917-1923 e dalla loro prospettiva. Al di là dell'*Anti-Dühring*, di *Materialismo ed empiriocriticismo* e della cosmologia darwiniana di Kautsky, Lukács riprende quello che egli considera il problema centrale di Marx: la totalità e l'identità di soggetto-oggetto nella prassi. Egli riprende gli aspetti fondamentali del *Capitale* che erano stati nascosti: l'analisi delle forme del valore, la concezione del feticismo della merce e la teoria della reificazione dei rapporti sociali. Partendo da questi aspetti fondamentali, Lukács tenta di spiegare la genesi dei diversi fenomeni strutturali del modo di produzione capitalistico — che egli aveva descritto parzialmente ed in modo superficiale nella *Teoria del romanzo*.[14] Così storia e totalità, assenti nella *Metafisica della tragedia*, diventano le principali «categorie» del pensiero di Lukács, mentre la morte perde la sua importanza essenziale.[15]

La relazione soggetto-oggetto non è più pensata, nel 1923, a partire dall'individuo — che non può superare il dualismo —, ma a partire da un fondamento identico: classi sociali e storia nella totalità dei rapporti socio-storici. A questo punto il problema della storia appare in modo privilegiato, e per la prima volta, legato ad una presa di coscienza chiara delle possibilità. Ora, secondo Lukács, il fenomeno della reificazione, come struttura di base del modo capitalistico di produzione, costituisce egualmente la «coscienza» ed il limite dei «fatti». Questo fenomeno dà alla coscienza uno statuto puramente teorico, e quest'ultima, per l'assenza di ogni prassi effettiva, non può che subire i fatti e le loro leggi senza approfondire lo studio di queste leggi sociali a partire da una prassi storica. È la generalizzazione di questa struttura che ha permesso al positivismo di consolidarsi e al neokantismo di divenirne la giustificazione, non solo all'interno delle università, ma anche tra i pensatori marxisti. Per Lukács il problema del metodo — la possibilità del pensiero ed il pensiero della possibilità — è legato all'essere sociale. Con l'analisi del fenomeno della reificazione l'autore di *Storia e coscienza di classe* vuole svelare ad un tempo i limiti dell'esistenza sociale

[14] Sulla reificazione e il romanzo si veda L. GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964 [tr. it., Milano, Bompiani, 1966].

[15] Cfr. infra, parte II, cap. 2.

ed economica della società borghese e del suo pensiero. Nel saggio più lungo e più importante del suo libro, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, Lukács studia questo fenomeno strutturale a tutti i livelli della società borghese: come si pone nell'immediatezza dell'essere e del pensiero che esso produce, e come può esser compreso e spiegato dal punto di vista del proletariato, partendo dalla sua vocazione a spostare questa immediatezza nella sua prassi, che mira ad un'altra forma di rapporti sociali. È in questo saggio che Lukács analizza i rapporti della filosofia occidentale con questo fenomeno della reificazione ed è questo — secondo Goldmann — uno dei nodi del dibattito tra Lukács ed Heidegger. Goldmann, che aveva spesso trattato della reificazione,[16] aveva intenzione di riprendere dopo la pasqua del '68 questo capitolo essenziale di Lukács; diversi lavori di studenti hanno fatto sospendere questo progetto. Tuttavia, poiché questo problema ritorna spesso nelle pagine che leggerete, ci è sembrato necessario, per rendere espliciti alcuni propositi di Goldmann, riprendere il tema della reificazione a partire dal saggio di Lukács.

La parola *reificazione* (*Verdinglichung*) si trova in altri pensatori — Nietzsche per esempio — ma Lukács ne ha costruito un concetto, con un senso preciso. All'inizio del secolo Simmel aveva spesso usato questa parola e i suoi derivati in *Philosophie des Geldes*[17] per descrivere alcuni fenomeni apparenti della società capitalistica, attribuendoli all'esistenza dello scambio sociale in quanto tale e al denaro come espressione di «scambiabilità» (*Tauschbarkeit*) delle cose. Simmel si è ispirato a Marx, come anche Max Weber a proposito della razionalizzazione nell'impresa capitalistica, ma in polemica con lui: egli parte da una concezione soggettiva del valore e lo considera sempre come «stima». Nello scambio questo valore si oggettiva e produce una distanza tra l'io, che «stima», e la cosa.[18] Così, secondo Simmel, avviene la divisione tra soggetto ed oggetto nella comunicazione dei valori. Il denaro, nato dal rapporto di scambio, è privo di valore in sé.[19] Ma finisce per imporsi come scopo e produrre

[16] Cfr. soprattutto «La réification», in *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.
[17] G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes* [Filosofia del denaro], Lipsia, 1900.
[18] Ib., pp. 15-20.
[19] Ib., p. 75.

un mondo oggettivo che solo l'intelletto può comprendere.[20] In questo mondo reificato, di fronte all'opposizione necessaria — socialmente, ed insuperabile — dell'oggetto e dell'intelletto riflessivo, rimane alla soggettività autentica la possibilità di rifugiarsi nel mondo purificato dei sentimenti. Come fa notare Lukács,[21] Simmel, malgrado l'esattezza delle descrizioni parziali, separa il fenomeno della reificazione dalla sua esistenza economica che permetterebbe di comprenderlo. In effetti Simmel si pone al livello della circolazione delle merci, che egli prende per la forma «naturale» di ogni scambio e di ogni comunicazione sociale, e attribuisce al denaro-moneta la stessa funzione del denaro-capitale, il solo capace di divenire il fondamento strutturale di tutto un mondo. Anche a proposito della circolazione Simmel si inibisce la possibilità di comprendere l'essenza dello scambio di equivalenti e la trasformazione del valore-denaro in equivalente generale, e quindi il processo di costituzione di alcune categorie della conoscenza che egli relega al di fuori dell'esistenza del «denaro». Egli rifiuta il concetto di valore-lavoro, il solo che permetta di comprendere questo processo, come una «utopia scientifica», perché, egli afferma, non si incontra da nessuna parte il «lavoro astratto».[22]

La concezione lukacsiana della reificazione è profondamente differente. Il suo punto di partenza è proprio ciò che Simmel rifiuta: il «lavoro astratto», «l'equiparazione obbiettiva compiuta a forza dal processo sociale fra i lavori disuguali»,[23] e che, con la trasformazione della forza-lavoro in merce, diviene la base del modo di produzione capitalistico a tutti i livelli. Il fenomeno della reificazione, così come lo concepisce Lukács, non esiste che con il feticismo della merce ed inizia unicamente con la circolazione delle merci e non con lo scambio simbolico in generale. È solamente nello scambio di merci che il lavoro si oggettiva per mezzo del valore di scambio, grazie alla determinazione formale del prodotto in merce attraverso il processo di equivalenza. Così il valore, il cui contenuto autenticamente «oggettivo» è occultato, divie-

[20] Ib., p. 457.
[21] *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 123.
[22] G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 441.
[23] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 41.

ne, attraverso la forma che lo determina, una sostanza unica ed un'unica qualità inerente a tutte le «cose» ugualmente misurabili, fatta astrazione della loro esistenza qualitativa. Queste «cose» devono rimanere, con la minaccia di perdere la loro sostanza — il valore —, identiche a se stesse durante tutto il processo della circolazione in cui gli uomini intervengono solo come supporti e guardiani coscienti, in quanto proprietari di merci e «soggetti» del contratto.[24] I diversi lavori appaiono così come la manifestazione di questa unica sostanza — il lavoro sociale generale, già occultato nel valore — e i rapporti tra i diversi lavori individuali scompaiono in un rapporto puramente quantitativo tra le cose.

Per altro il feticismo della merce pur cominciando a disaggregare ogni società in cui la circolazione delle merci si introduce su grande scala, non è sufficiente a costituire la realtà sociale su una base diversa.[25] Ciò si produce, al contrario, quando, in seguito a un lungo e brutale processo storico, il «lavoro astratto» viene personificato e venduto come una proprietà del lavoratore «libero» e salariato, che diviene così incarnazione del tempo di lavoro sociale generale.[26] È consumando questa merce speciale, la sua «materia prima più preziosa», che il capitale può inaugurare il suo ciclo come «soggetto» del processo di produzione in funzione della sua riproduzione, all'infinito, su scala allargata. Con la comparsa della merce-lavoro si realizza una trasformazione strutturale: la generalizzazione della produzione di merci e l'unificazione — per la prima volta — dell'insieme della società nel modo di produzione capitalistico.[27] Ne deriva, come scrive Marx «questa religione della vita quotidiana»: «personificazione delle cose e oggettivizzazione dei rapporti di produzione».[28]

Il termine «reificazione» appare in Marx nell'ultimo capitolo del terzo libro del *Capitale* e Lukács è partito di lì per costituire il suo concetto fondamentale. Marx ritorna in queste pagine al fenomeno del feticismo della merce, che egli aveva elaborato nel primo capitolo [libro I] consacrato alla

[24] «La ricchezza è una cosa realizzata nelle cose(...)e l'uomo vi si oppone in quanto soggetto», scrive Marx nei *Grundrisse*.
[25] *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 109-110.
[26] K. MARX, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970, I, 1, p. 295.
[27] K. MARX, *Il capitale*, cit., p. 186, nota.
[28] K MARX, *Il capitale*, III, 3, p. 243, cfr. anche p. 292.
p. 292.

merce, ma ora a proposito dell'insieme del processo di produzione e della definizione classica della ricchezza. Questa definizione rapporta la ricchezza economica a quelle che essa ritiene essere le sue «origini»: il capitale, la terra ed il lavoro, che non hanno tra loro e in sé la minima analogia: «come non vi è analogia tra gli onorari di un notaio, le carote rosse e la musica» [29] scrive Marx. In effetti questa definizione riconduce allo «stesso» un rapporto sociale e storico — il capitale —, la terra e il lavoro e fa produrre il valore dalla terra e da un rapporto sociale trasformato in cosa, nascondendo l'unica fonte della ricchezza economica: il lavoro. Questa mistificazione è stata possibile grazie alla determinazione da parte del capitale dell'insieme dell'essere sociale e perché l'economia classica è rimasta prigioniera della reificazione che fa apparire il processo di produzione come un giro in tondo tra cose. E «*dal punto di vista borghese non poteva essere altrimenti*»; da una parte è naturale che gli agenti della produzione si sentano tra loro nel mezzo di forme illusorie nelle quali essi si muovono sempre, e d'altra parte, perché «questa formula corrisponde al tempo stesso agli interessi delle classi dominanti».[30]

Il feticismo della merce rende «naturale» l'esistenza di una merce speciale: la forza-lavoro, e le leggi dello scambio di equivalenti tra «cose» nascondono il rapporto di classe implicito nell'apparizione di questa merce. La determinazione formale — il rapporto di produzione reso feticcio — aveva trasformato il prodotto in merce; trasforma egualmente il sostrato della forma valore — il lavoro astratto — in un'altra merce, e determina così formalmente le condizioni di lavoro — diventate indipendenti dal lavoratore salariato — che essa trasforma nell'esistenza materiale del capitale.[31] Così il fenomeno della reificazione, che ha avuto origine nella circolazione, si generalizza diventando costitutivo della produzione e realizza il capovolgimento del mondo in un mondo di relazioni tra cose per mezzo delle quali i rapporti sociali di produzione dominano coloro che, producendo, li riproducono.

[29] Ib., p. 225.

[30] *Il Capitale*, III, 3 p. 225. La sottolineatura è nostra.

[31] In queste condizioni si realizzano, e si generalizzano, la separazione, l'opposizione e l'alienazione del produttore e degli strumenti, momento essenziale nella genesi della opposizione tra il soggetto e l'oggetto.

«Esso è costituito non solo dai prodotti dei lavoratori trasformati in potenze autonome, dai prodotti come dominatori e compratori dei loro produttori, ma anche dalle forze sociali e dalla futura (...) forma di questo lavoro che si contrappongono ad essi come qualità del loro prodotti».[32] Lukács si preoccupa di sottolineare, a più riprese, il carattere specificamente storico del fenomeno della reificazione. Secondo lui questo fenomeno, costitutivo del modo di produzione capitalistico, è inerente al lavoro produttore di plus-valore e, a partire di là, si ritrova in tutte le forme del capitale, nella sua trasformazione come nelle sovrastrutture giuridiche, statali, «scientifiche» [33] e filosofiche che gli corrispondono. Lukács ha diviso il capitolo che egli dedica alla reificazione in tre sezioni principali dove egli tratta:

1) del «*fenomeno della reificazione*»; la produzione di un mondo di «cose» finito ed oggettivo, e di fronte ad esso un soggetto «teorico», anche quando tale «soggetto» crede di agire;

2) delle «*antinomie del pensiero borghese*» dove la dualità di questo oggetto e di questo soggetto, che nascono dalla reificazione, viene considerata come il problema determinante e centrale della filosofia moderna, problema insolubile sul piano teorico e filosofico, ma portato al parossismo nell'idealismo tedesco;

3) del «*punto di vista del proletariato*» il quale, secondo Lukács, è il solo capace di strapparsi da questa immediatezza oggettiva e finita per orientarsi verso la comprensione della «obbiettività autentica», perché il proletariato ha la possibilità di superare il dualismo di soggetto-oggetto e di condurre ad una prassi che tenda alla trasformazione dell'essere sociale nella sua totalità.

Lukács distingue il lavoro astratto, il lavoro della divisione capitalistica del lavoro, dalle altre forme di attività produttiva, e dalla prassi del proletariato. La vera attività è orientata sempre verso il contenuto concreto e unico del suo sostrato materiale; ciò che deriva dalle qualità dell' «oggetto» e ciò che deriva dai fini «soggettivi» del produttore si riunisce in un

[32] *Il Capitale*, III, 3, p. 226.

[33] Si tratta essenzialmente delle scienze sociali, benché il concetto di natura ed i metodi delle scienze moderne della natura siano egualmente legati, per L., a questo modo di produzione, come si vedrà più avanti.

fare, tradizionale ed unico, e mette capo ad una totalità qualitativa. Ora la produzione tendente al plusvalore ha fatto a pezzi questa totalità in tutti i suoi momenti. Per aumentare il plusvalore e sviluppare la produzione in quanto tale, per dominare e diminuire il costo della produzione in rapporto al tempo di lavoro socialmente necessario, il modo di produzione capitalistico, trascinato dalla concorrenza, è costretto a razionalizzare sempre più gli elementi della produzione. Il prodotto, «costituito» dall'esterno, non esiste se non come una somma di operazioni parziali, astrattamente razionalizzate. Il lavoro, parcellizzato a sua volta, richiede dei gesti predeterminati, iscritti nell'oggettività dei modi di produzione che gli stanno di fronte. Ne deriva l'opposizione tra oggetto e soggetto, la divisione tra prodotto e produttore, la perdita delle qualità sia degli oggetti che del lavoro e la loro trasformazione in «cose» e «lavoro fantasma». Si è creato un mondo di oggettività di fronte ad un soggetto «contemplativo»[34] e teorico che lo pensa e che con esso stabilisce dei rapporti attraverso le categorie «razionali» dell'intelletto riflessivo, in cui si «riflette» la presenza del dato; quantità, spazialità, individualità o universalità astratta, cattivo infinito... ecc.

Questo «lavoro astratto» determina sia il comportamento immediato dell'operaio che, in modo differente, quello del capitalista, anche se questo ultimo, in quanto personificazione del capitale, si crede «soggetto» di questa «oggettivazione». È in questo senso che Marx parla della necessità di abolire il «lavoro», causa contemporaneamente della miseria del lavoratore che della cura (*Sorge*) che accompagna abitualmente l'esistenza del borghese; egli credeva che solo la lotta fino alla morte del proletariato, la prassi di un soggetto-oggetto identico tendente alla trasformazione della totalità potrebbe porvi fine.[35] Il lavoro nel modo di produzione capitalistico produce e riproduce la reificazione e le forme di oggettività e soggettività che le sono legate.

[34] Da non confondere, precisa Lukács, con la «contemplazione» che distrugge i limiti dell'empiria e dell'«io». La contemplazione che nel lavoratore è spossante, significa, nel testo di Lukács, in accordo con le *Tesi su Feuerbach*, la separazione di soggetto ed oggetto e la sottomissione all'oggettività immediata. È in questo senso che il «lavoro» dell'operaio e del tecnico sono, secondo Lukács, «contemplativi».

[35] K. Marx, *L'ideologia tedesca*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, passim.

L'esistenza di una oggettività compiuta, del sistema razionalizzato e parcellizzato che organizza l'impresa capitalistica, si ritrova nelle sovrastrutture burocratiche del suo stato e del suo diritto. Il modo di produzione capitalistico ha infatti bisogno di una giustizia e di una amministrazione il cui funzionamento possa esser calcolato razionalmente. Ciò porta, nel campo del diritto ad esempio, ad una formalizzazione sempre più ampia del sistema, all'esclusione dei contenuti concreti ed alla fissazione di norme generali che si oppongono ad ogni nuovo avvenimento. Medesimi sono i fenomeni che strutturano le scienze sociali ed i loro metodi.

Queste scienze si sono sviluppate con il modo di produzione capitalistico perché qui, e per la prima volta, i rapporti sociali di produzione diventano predominanti nella storia e si costituisce una società unificata. In questo modo di produzione l'essenziale avviene all'interno dei rapporti di produzione, tra il «lavoro morto» — il capitale — e il «lavoro vivente», che esso succhia come un vampiro per mantenersi in vita. All'interno di questo processo la natura apparentemente si riduce a materia astratta che deve ricevere forma, assorbire delle quantità di lavoro e di pluslavoro per permettere al capitale di realizzarsi. La natura — Marx lo aveva già affermato contro Feuerbach — è sempre natura in un mondo storico sociale e si manifesta nella pratica che le apre un accesso. Astraendo dal contenuto e dai fini concreti, lo sviluppo capitalistico della tecnica trascina con sé nello stesso tempo lo sfruttamento del lavoratore e della terra.[36] Secondo Lukács nel modo di produzione capitalistico la natura, in quanto categoria storico-sociale, è la materia astratta governata da leggi necessarie e calcolabili. Lo stesso progetto di una fisica matematica, progetto della misura applicata al tutto, e la concezione del tutto a partire dalla misura, non ha potuto germogliare all'inizio dell'epoca contemporanea se non sul fondo delle tendenze della produzione capitalistica che nasce e si realizza con loro. Così, malgrado l'allargamento del campo del possibile, il cammino verso di esso è stato sbarrato con la riduzione di ogni possibilità solo ad un possibile calcolabile, relativo ed omogeneo al dato. Di più, questo modello di scienza della natura si trasforma in ideologia e può

[36] K. MARX, *Il Capitale*, I, 2, p. 218.

divenire mistificante quando viene trasferito alle scienze sociali, la cui validità si fonda sull'identità di soggetto ed oggetto nella prassi, la storicità e la totalità, assenti dalle scienze della natura. Il trasferimento di questo modello scientifico è reso possibile dall'esistenza storica di un essere sociale reificato, che costituisce una seconda natura «oggettiva» che ubbidisce a delle leggi necessarie, ed anche dall'ideologia borghese che rappresenta la propria forma di esistenza storica come la forma «naturale» per eccellenza.

Tuttavia l'esigenza di un sistema «razionalizzato» si scontra sempre con la «irrazionalità» che l'esistenza stessa del sistema produce con l'espulsione del contenuto concreto. Già al livello della produzione, il valore d'uso, eliminato dal processo basato sul valore di scambio, fa irruzione in maniera catastrofica durante le crisi. E l'economia classica, per aver soppresso dal suo ambito teorico il valore d'uso concreto e la totalità della produzione, è paralizzata di fronte alle crisi per la sua incapacità di comprenderle. Nello stesso modo quando, data la mobilità della società borghese, il diritto si trasforma, il sistema formalizzato delle scienze del diritto non può dare alcuna spiegazione a questo cambiamento né dedurlo dalle forme, non più di quanto possa render conto del contenuto delle forme. Per comprendere la genesi delle forme e il loro contenuto è necessario superare il formalismo. Ma i metodi stessi delle scienze sociali rendono impossibile affrontare un simile progetto. Le scienze hanno seguito la medesima specializzazione che si è realizzata nella produzione; ogni scienza si è chiusa su se stessa, si è occupata della propria metodologia, staccata dal suo sostrato concreto e da ogni problema ontologico di fondamento.

Il problema ontologico, ignorato dalle scienze moderne, non può essere posto neppure dalla filosofia che ad esse corrisponde. Se le scienze partono dai dati empirici, senza interrogarsi sull'origine di tali «dati» e sul loro proprio compito, la filosofia assume la costituzione formalizzata dei concetti delle scienze moderne come un substrato immutabile. Così scompare ogni possibilità di far luce sulla reificazione che è alla base di questo formalismo.[37] Ciò perché la moderna filosofia critica è nata dalle strutture reificate della coscienza

[37] G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 143.

in cui si radicano i suoi problemi specifici.[38] Nella società greca evoluta, con lo sviluppo di un intero settore volto al valore di scambio, il fenomeno della reificazione aveva cominciato ad assumere una certa importanza, senza imporsi per altro come fenomeno costitutivo di tutti gli aspetti della vita. Di conseguenza, «la filosofia greca, pur avendo senza dubbio conosciuto i fenomeni della reificazione (...) [specie in Platone ed Aristotele] non li ha vissuti ancora come forme universali dell'essere complessivo».[39] La filosofia antica si differenzia qualitativamente dalla filosofia del mondo moderno, dove la reificazione predomina come struttura fondamentale. Deve esser fatta, secondo Lukács, la stessa distinzione qualitativa tra la *ratio* moderna e la razionalizzazione che ha potuto esser conosciuta in altre forme sociali. Ogni attività implica una razionalità al livello dei suoi mezzi, ma il pensiero moderno ha cercato di concepire questa razionalità come strumentale e di sottometterle il tutto, superando così in una volta le sue antiche prerogative e i suoi antichi limiti. La filosofia moderna dopo Descartes mira a questa trasformazione fondamentale della ragione, all'estensione e all'applicazione universale della misura, seguendo i metodi matematici della costituzione dell'oggetto a partire dalle condizioni formali di una oggettività in generale, e ciò in dispregio ad ogni contenuto, ad ogni qualità e ad ogni differenza nell'essere.

È Kant che, secondo Lukács, ha posto chiaramente i problemi impliciti in questo nuovo sviluppo, anzitutto annunciando la «rivoluzione copernicana» e la necessità di ammettere «che gli oggetti devono conformarsi alla nostra conoscenza», alle forme del nostro intelletto, e non più la conoscenza agli oggetti; poi affrontando la questione insolubile che questo intelletto formalista incontra necessariamente: la cosa in sé. Tuttavia, se Kant ha criticato l'antico ingenuo dogmatismo — legato, secondo Lukács, all'ascesa della borghesia — e l'identità tra l' «essere» e «la nostra ragione», ha lui stesso identificato ogni ragione e il pensiero nella «nostra ragione», cioè nell'intelletto riflessivo di un essere sociale storicamente determinato. Lukács attribuisce altrettanta importanza a questa evidenza kantiana non pensata e non cri-

[38] Ib., p. 144.
[39] *Ibidem*.

ticata quanta ai problemi espliciti che nascono a partire da essa.[40] Per lui la grandezza e la tragicità del pensiero di Kant consistono nel non aver ignorato i problemi che si compendiano nella questione della cosa in sé e delle sue differenti funzioni.

La cosa in sé ha due significati differenti nel sistema di Kant, ma questi rinviano al problema unico e «irrazionale» dell'essere: la totalità ed il substrato materiale concreto,[41] cioè a ciò che l'essere sociale capitalistico esclude, ma che ritorna nella catastrofe come suo limite insuperabile. La funzione della cosa in sé come totalità è chiaramente esposta nella *Dialettica trascendentale* — dove Kant cerca di eliminarla dal sapere in quanto questione falsamente posta. Lukács insiste, di contro, sulla cosa in sé come substrato concreto e sul legame, invisibile ai kantiani, tra il substrato concreto — il contenuto — e la totalità. Il substrato concreto è implicito nella questione dell'intuizione. Kant ha consacrato i suoi sforzi a liberare, contro gli scettici, le forme del «nostro» intelletto attraverso le quali la conoscenza diventa possibile, ma egli ha egualmente riconosciuto, contro il dogmatismo, che i concetti hanno bisogno dell'intuizione senza la quale essi rimarrebbero «vuoti».[42] Lukács fa notare tuttavia che con l'introduzione di questa recettività — della presenza che ci colpisce nell'intuizione — l'esigenza di un sistema legato al razionalismo diviene impossibile da realizzarsi. In effetti il sistema non potrebbe accettare, pena la sua sparizione, il dato, il contenuto, e dovrebbe produrlo deduttivamente dai suoi propri principi.

Nella misura in cui totalità, sostrato sensibile e soggetto sono legati, la costituzione formale del sistema non elimina solamente, ai due estremi, la totalità e il contenuto, ma anche il soggetto che dovrebbe essere purtuttavia il suo fondamento. Così la conoscenza diviene sempre più una contemplazione metodologicamente cosciente di puri insiemi formali e del

[40] Ib., p. 145.
[41] Ib., p. 154.
[42] *Kant ed il problema della metafisica* attribuisce all'intuizione, in Kant, un'importanza fondamentale e ne fa l'origine di ogni conoscenza. La dualità intuizione-concetto, dovuta alla finitezza dell'uomo ed al suo bisogno di concetti per la conoscenza, sarebbe, secondo Heidegger, secondaria e deriverebbe da un'identità originaria nella proiezione di un mondo. Vedi più oltre il significato dell'intuizione creatrice e dell'estetica in Lukács.

loro funzionamento indipendentemente da ogni intervento del soggetto.[43] Il pensiero non fa più che «riflettere» e formulare logicamente l'essere sociale reificato e la sua combinatoria con leggi inesorabili.

Malgrado questi limiti della teoria della conoscenza — aggiunge Lukács — il pensiero classico non si è accontentato di registrare solamente l'oggettività, rinunciando semplicemente alle questioni della genesi e della totalità. Nell'etica di Kant la questione della totalità si è trasformata nell'esigenza interiore di un soggetto fondato su se stesso, distinto dal soggetto della conoscenza o indipendente dal contenuto o dalla fatticità. Kant intravvede la possibilità del superamento pratico del problema della cosa in sé, nato dalla teoria contemplativa. Ma, per Lukács, l'orientarsi verso la pratica acuisce ancor più il problema: 1) il ruolo del soggetto si riduce ad un apprezzamento contemplativo dei fatti interiori nella loro conformità alle massime universali e formali della legge morale; 2) il mondo storico-naturale resta sottomesso a leggi necessarie ed immutabili, indipendenti dalla libertà etica; 3) il dualismo soggetto-oggetto si riproduce nel soggetto stesso, diviso tra il soggetto dell'etica, che partecipa del mondo intelligibile, e l'individuo egoista empirico; 4) l'eterogeneità tra la forma e il contenuto continua a sussistere perché, in rapporto alla forma universale delle massime, ogni contenuto è gravato dalla contingenza.

Né Kant né Fichte, che ha trasposto la filosofia pratica di Kant nel dominio della conoscenza, sono riusciti a superare le antinomie e lo iato irrazionale tra la forma ed il contenuto, tra il concetto e l'*est*. Ciò perché sono rimasti al di qua del vero principio della pratica: «la soppressione dell'indifferenza della forma rispetto al contenuto».[44]

La relazione tra forma e contenuto, la loro eterogeneità e l'opposizione tra il soggetto e l'oggetto costituiscono il problema fondamentale del pensiero classico tedesco. Tutte le altre antinomie: essere-ideale, libertà-necessità, fine-mezzi, parte-tutto, ecc., sono legate a questo problema fondamentale.

Secondo Lukács la loro fissazione dipende dalla genera-

[43] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 167.
[44] Ib., p. 165.

lizzazione della produzione di merci, dalla reificazione dei rapporti sociali e dalla contraddizione tra il contenuto concreto — valore d'uso — e la determinazione formale preponderante — valore di scambio. È apparso tuttavia abbastanza presto che per superare l'opposizione di soggetto ed oggetto e le antinomie che ne derivano, era necessario uno spazio in cui l'eterogeneità tra la forma e il contenuto potesse essere soppressa; da ciò la funzione sempre più importante, proprio all'interno della filosofia dopo il XVIII secolo, della teoria estetica e del principio dell'arte che supera l'opposizione di soggetto ed oggetto, di forma e contenuto, della parte e del tutto, e che dissolve le loro relazioni contingenti.[45] Già nella *Critica del giudizio* Kant, caratterizzando l'opera d'arte ed il giudizio estetico con la loro libertà nei confronti dei «nostri interessi», riconosce all'immaginazione creatrice la possibilità di superare le antinomie e la problematica della cosa in sé. Ma ben presto il principio estetico supera i limiti dell'arte e diviene promessa di una totalità di fronte al mondo reificato e all'uomo frammentato. Questo nuovo principio, malgrado la mitologizzazione dell'intuizione creatrice e dell'identità soggetto-oggetto nello stato d'animo, che permette di nascondere i problemi storici dell'essere sociale reificato, ha tuttavia trasformato l'antica problematica. Ciò verrà tematizzato in modo nuovo da Hegel: non si tratterà più dell'origine dell'oggetto a partire dal produttore, ma dell'origine del produttore stesso.

Con questa nuova questione si prepara secondo Lukács il superamento della filosofia del *cogito* e delle sue antinomie, senza per altro che il soggetto scompaia. Non è più il soggetto della conoscenza, e le sue azioni non sono più soltanto le azioni di cui è cosciente, come credevano l'antico materialismo e l'antico idealismo. Il soggetto e l'oggetto perdono la loro determinazione rigida e si relativizzano nell'identità del processo: la questione del soggetto diviene identica al problema della storia.

Il formalismo, escludendo il contenuto, si vieta la possibilità di pensare la storia e rinvia sempre il suo studio ad un avvenire lontano a cui non giungerà mai. Per poter pensare la storia sarebbe necessaria una logica del contenuto e la dis-

[45] Ib., p. 180.

soluzione delle antiche categorie ormai fissate, cioè la frantumazione del formalismo stesso. Ciò non significa un ritorno a Jacobi o a Schelling, l'immergersi nella *Stimmung* e nella fede. Le antiche opposizioni e lacerazioni non sono «ignorate», esse sono mantenute come tappe nel medesimo tempo in cui si dissolvono «nel nulla dell'inessenzialità entrando nel loro giusto rapporto con la totalità».[46]

Secondo Lukács la nuova problematica espressa da Hegel come «la trasformazione della sostanza in soggetto» poteva solo essere da lui espressa, senza trovare per altro la sua spiegazione e la sua soluzione. La trasformazione di cui parla Hegel presuppone che il soggetto sia veramente la figura cosciente di un mondo creato da lui stesso.[47] Essa implica l'identità delle determinazioni pensate e del divenire della realtà, l'identità della provenienza storica del soggetto e della storia.[48] Ora in Hegel i due termini restano esteriori l'uno all'altro. Lo spirito assoluto che, per mezzo dello spirito dei popoli e dei grandi uomini, «fa» la storia, le resta esteriore. Lo spirito ha il suo sviluppo nella logica e sceglie per manifestarsi, indipendentemente sia dalla storia empirica che dall'*hic et nunc*, dei momenti che diventeranno storici per esser stati integrati alla manifestazione dell'idea. Questo dualismo trascina con sé due altre conseguenze. Innanzi tutto le determinazioni dell'intelletto riflessivo diventano in Hegel una tappa eterna e necessaria dell'idea e della com-prensione della realtà, senza essere necessariamente legate nella loro provenienza all'essere sociale reificato del modo di produzione capitalistico. D'altronde lo sviluppo *a priori* dell'idea, che si manifesta in seguito nella storia, permette a Hegel di dare una giustificazione *a priori* del mondo che lo circonda immediatamente. Così Hegel non è riuscito a riconoscere la specificità storica dell'essere sociale borghese, che egli ha pensato nelle sue estreme conseguenze, e talvolta anticipandole.

Malgrado la sua critica della rappresentazione egli non ha potuto superare la fatticità non spiegata dell'essere — cioè della società borghese. Perciò egli sarebbe fallito nella possibilità storica di orientarsi verso il «noi», sostrato e soggetto della prassi, che solo permette la dissoluzione dell'immediato.

[46] Ib., p. 186.
[47] Ib., p. 188.
[48] Ibid., p. 193.

La dialettica hegeliana subisce, nonostante l'apertura che ha creato, i limiti dell'essere sociale al quale essa corrisponde e non supera il pensiero e l'esistenza borghese indissolubilmente legata alla riproduzione infinita di ciò che è.

Per Lukács solo il proletariato può essere «la dissoluzione dello stato di cose esistente» perché, come ha scritto Marx nella sua prima critica di Hegel, è in sé questa dissoluzione. È unicamente per il proletariato che la conoscenza obiettiva della società si identifica con la conoscenza di sé. Ma questa nuova introduzione del «punto di vista» nella conoscenza non riproduce forse l'antico dualismo tra apprezzamento soggettivo e cosa in sé? Ciò sarebbe stato possibile, risponde Lukács, se il punto di vista non facesse parte della realtà. Pensiero ed essere, uniti all'interno dell'identità del processo. Nella scienza sociale non possono esser fatti dei discorsi all'indicativo perché i discorsi e chi li fa fanno parte di ciò di cui si tratta; la verità di un tale discorso all'indicativo è tanto più intaccata dall'ideologia quanto, nella sua presunzione, questo tipo di discorso ignora l'orizzonte da cui proviene.[49]

L' «oggettività» è essa stessa determinata storicamente dalla reificazione: solo l'essere immediatamente dato appare come reale e ogni realtà si riduce ad un «ammasso di fatticità sulla quale è stata gettata una rete di leggi». La relazione, la mediazione diventano un carattere soggettivo. Ma la mediazione, secondo Lukács, fa parte dell'oggettività autentica. Lo «stesso» processo economico e le stesse categorie immediate, mediate dal pensiero e dall'azione della borghesia e del proletariato, acquistano una oggettività diversa, ed il processo ne viene trasformato. Una macchina, per esempio, nella sua apparenza immediata, non permette di sapere se è un mezzo di produzione che libera dal «lavoro» o al contrario se è capitale materializzato che asservisce, impoverisce e rende eterno il «lavoro». Comprendere attraverso la mediazione la macchina come capitale partendo dalla totalità del modo di produzione, è comprenderne la funzione e l'autentica oggettività. È anche poter stabilire delle differenze all'interno della macchina tra la sua determinazione formale, attraverso il rapporto di produzione, e le sue qualità come strumento.

[49] L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, P.U.F., 1952, riedizione nella collana «Mediations» Gonthier-Denoël, 1966, 1971 [tr. it., Milano, Feltrinelli, 1961].

Invece, partendo dall'immediatezza data, l'economia classica identificava la macchina con il capitale per eternizzare il capitalismo, trasformando ogni strumento in capitale, e così attribuiva alla macchina ciò che deriva dalle determinazioni storiche del suo funzionamento. Oppure, per fare un altro esempio, l'economia classica concepiva la vendita della «forza lavoro» come una pretesa vendita del lavoro, cosa che permetteva di occultare — dal punto di vista borghese — l'origine del plusvalore e le sue conseguenze teoriche e pratiche.

Poiché il punto di vista fa parte dell'oggettività e la costituisce non si possono respingere le teorie del passato come delle false valutazioni soggettive; l'errore riflette una certa forma del manifestarsi dell'immediato, che si impone all'interno di prospettive pratiche precise ed impedisce di comprendere la forma fenomenica nel processo della sua formazione. Questa ha la sua genesi al tempo stesso nel soggetto e nell'oggetto. La nuova teoria si propone di comprendere la funzione e la necessità della altre teorie a partire dalla pratica e dal legame soggetto-oggetto. Ed è per ciò che la critica marxiana dell'economia politica si volge al modo di produzione capitalistico e alle sue teorie. All'inizio della sua celebre *Introduzione del 1857* Marx studia il punto di vista dell'economia politica classica; egli analizza la genesi storica del «Robinson» — l'individuo astratto «soggetto» della produzione e del pensiero — e ne spiega la necessità e la funzione «ideologica», affermando, contro il naturalismo e l'astoricismo di questo pensiero, la necessità metodologica della totalità e della dimensione storica.

All'opposto del pensiero borghese, che inizia con Descartes facendo tabula rasa, il punto di vista del proletariato, secondo Lukács, esige la giustificazione degli altri punti di vista come momenti essenziali costitutivi dell'essere sociale. È solamente così che il nuovo pensiero potrà sfuggire all'oggettività reificata e alle norme di coscienza che essa determina. Lukács tuttavia constata che il pensiero marxista ha subìto sempre più l'influenza delle teorie avverse perché si è sottomesso all'immediatezza: così le antiche antinomie, corrispondenti a questa forma di oggettività reificata, hanno fatto la loro ricomparsa all'interno di questo marxismo trasformato. L'«economicismo» ad esempio, aggrappandosi alle leggi dell' «essere» ha voluto completare Marx con il «dover

essere» kantiano. Questo è stato, pensa Lukács, il modo migliore per irrigidire l'immediato ed impedirsi ogni possibilità di azione ed ogni possibilità di comprensione dell'oggettività autentica dell'esserci della società borghese. Pertanto Lukács, nel 1923, crede di trovarsi in un momento privilegiato della storia, momento in cui la prassi è imminente; ed è per questo che egli crede sia necessario rendere al pensiero la sua importanza fondamentale, liberandolo dalla riproduzione e dalla interpretazione del dato. Da ciò l'insistenza sulla reificazione e sulle sue forme di coscienza nel pensiero borghese, sull'orientamento di questo pensiero verso la conoscenza storica e la sua fondamentale incapacità di comprendere il problema essenziale, che solo la dialettica marxiana ha potuto formulare e risolvere: la questione del presente come storia.

La conoscenza storica del presente, secondo Lukács, rende possibile l'accesso alla totalità, dissolve la fatticità, e ne svela l'oggettività autentica. È necessario che l'insieme del modo di produzione capitalistico sia superato nel pensiero, è necessario che sia concepito e strutturato come un momento del processo storico perché si possano pensare, come esigeva Marx nell'*Introduzione del 1857*, le categorie dell'economia politica — l'essere sociale capitalistico — tali quali esse esistono nella società borghese, e non secondo la loro forma di apparizione immediata e «naturale», oppure secondo le loro forme anteriori di apparizione, separata e sporadica, nella storia. Dissolvere le categorie fisse non significa farle sparire in una *durata reale* vuota bergsoniana, ma comprenderle come dei rapporti di produzione fissati in forma di cose.[50]

Che cosa significa storia per Lukács? In quanto totalità la storia non è la somma degli avvenimenti storici, e non è neppure una costituzione concettuale elaborata dall'esterno per conglobarli tutti. La totalità della storia è essa stessa una forza storica reale — anche se finora non è divenuta cosciente e non è stata pensata —, altrimenti i fatti storici particolari perderebbero ogni realtà.[51] Per Lukács la storia è il fondamento ultimo e reale e non un dovere, un ideale che si opponga alla fatticità solo per fissarla nell' «essere» e renderla eterna. La presa di coscienza del proletariato, necessaria al

[50] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 238.
[51] Ib., p. 201.

realizzarsi della storia, non costituisce perciò un ideale; al contrario non fa che chiamare alla vita ciò che la dialettica storica spinge verso la decisione.

All'interno del modo di produzione capitalistico, dove predomina il processo di scambio tra il lavoro morto ed il lavoro vivo, la storia dipende più che mai — pensa Lukács — dai rapporti tra gli uomini. La reificazione di questi rapporti riguarda la natura e lo spirito, essa determina l'esistenza del proletariato a tutti i livelli, come cosa e come merce. Il proletariato, oggetto del processo, non partecipa in alcun modo all'illusione di essere «soggetto» che è inerente all'esistenza del capitalista in quanto capitale personificato. Ma perciò la dissoluzione dell'oggettività immediata e la comprensione della sua esistenza di merce, divengono, per il proletariato, una questione di vita o di morte. È necessario comprendere e dissolvere le forme reificate di oggettività partendo dal loro fondamento: i rapporti sociali di produzione. Così l'oggettività autentica dell'essere sociale capitalistico si svela nel suo rapporto all'uomo che diventa la misura di tutte le cose sociali.

Lukács tuttavia precisa che non si tratta di un ritorno all'antropologia o all'umanesimo, che fissa una volta per tutte l'uomo in un essere dato, ed esclude dalla sua comprensione la storia e la dialettica, o un ritorno allo storicismo, che relativizza questa stessa concezione irrigidita ed assoluta dell'uomo.[52] Comprendere il soggetto-oggetto identico — il soggetto della storia nei due sensi della parola «soggetto» — esige la comprensione della sua provenienza storica, l'identità della genesi delle determinazioni pensate e del divenire della realtà. Applicata all'uomo e alla società la dialettica storica permette la descrizione completa della struttura economica oggettiva dell'essere sociale. Così, e per la prima volta, la dialettica diviene effettiva, perché «la dualità [metodologica] tra filosofia e scienza particolare» viene superata e si apre la strada all'unità dell'essere e del pensiero nell'identità del processo.[53] Per Lukács la filosofia e la scienza, la possibilità e l'oggettività sono legate.

Il possibile non è calcolato a partire dal dato immediato e non giudica l'immediato dall'esteriorità. Al contrario, l'im-

[52] Ib., pp. 246-7.
[53] Ib., p. 268.

mediato si rivela nella sua oggettività autentica a partire dal possibile, ma, nello stesso tempo, quest'ultimo si svela come l'autentica dimensione dell'oggettività. A rischio della sua distruzione completa il proletariato deve agire, ma la sua azione implica la sua stessa scomparsa in quanto classe sociale, poiché questa azione mira alla società senza classi. Così il proletariato è nella storia l'unica classe che può accedere alla verità, fondamentale per la sua prassi e per il realizzarsi della storia, perché è la sola classe capace di pensare e di volere la propria scomparsa.

La concezione lukácsiana della reificazione che ho presentato brevemente non ha smesso di porre dei problemi. Lukács nel 1923 ha messo l'accento sulla reificazione a scapito della pauperizzazione, egli ha insistito non sullo sviluppo infinito delle forze produttive, ma sulla necessità storicamente primaria — nella prospettiva delle *Tesi su Feuerbach* — della prassi del soggetto-oggetto identico e della trasformazione dei rapporti sociali. Egli ha legato la verità e il materialismo storico come scienza all'esistenza e all'azione di una classe sociale storicamente privilegiata, classe universale al di là della falsa coscienza ideologica. Andando ancor più oltre, nel capitolo *Il mutamento di funzione del materialismo storico*, Lukács ha sostenuto che il materialismo storico costituisce la conoscenza di sé della società borghese, che le sue categorie sono valide per l'essere reificato di questa società e che non dovrebbero essere utilizzate, senza una loro completa trasformazione, per la comprensione di altre società, al di fuori dei paesi industriali e capitalistici dell'occidente. Tutte queste idee, aggiunte alla critica della «dialettica» di Hegel e della teoria leninista del «riflesso», sono valse a Lukács delle accuse di idealismo e delle condanne ufficiali. Ma quelli stessi — la scuola di Francoforte, Goldmann e Marcuse — che hanno continuato ad attribuire grande importanza ai fenomeni della reificazione, non hanno tuttavia accettato tutte le implicazioni della teoria lukacsiana.

Lucien Goldmann non accettò più il carattere eccezionale e privilegiato del proletariato: la sua possibilità unica di accesso alla verità e la sua prassi cosciente implicante la necessità della propria soppressione, come condizione del di-

venire della storia.[54] Così egli non ha insistito sul fatto che l'accesso alla verità e alla «soggettività» autenticamente storica presuppone ancora in *Storia e coscienza di classe* — come per il primo Lukács e Heidegger — l'integrazione del limite. Ciò, è vero, ha un significato differente nella prospettiva lukacsiana del proletariato e del *Dasein* individuale heideggeriano, e ciò tocca la sostanza della loro divergenza. La dialettica storica in Lukács predomina, e se l'avvento della storia alla trasparenza — a pena della ripetizione inconscia delle stesse contraddizioni — dipende dalla decisione attuale e dalla prassi del proletariato, questa decisione ha la sua origine nella storia stessa. Ogni altra decisione — l'estatica apertura individuale o l'appello divino — supera, secondo Lukács, la reificazione in una maniera puramente apparente e, interpretandola mitologicamente, lascia l'essere sociale reificato nella sua immediata fatticità e lo mistifica. Al contrario, in *Sein und Zeit*, che si conclude con la soggettività,[55] la decisione e la scelta restano l'avvenimento fondamentale legato alla finitudine del *Dasein*. Nella prospettiva heideggeriana questa finitudine deve essere il punto di partenza dell'interrogazione ontologica, senza che questa metta capo alla restaurazione della metafisica dell'assoluto, che si deve invece distruggere. La finitezza costituisce ontologicamente l'*Esser-ci*, è la possibilità della sua apertura all'Essere, la possibilità stessa del suo esser-«ci», come dice Heidegger; è il fondamento della mondanità del *Dasein*, del suo essere-a e del suo essere-con. Questa nuova interpretazione dell'essere-al-mondo e dell'esser-con presenta un aspetto nettamente polemico nei confronti del marxismo. In effetti non è, scrive Heidegger, perché l'Esserci sia innanzitutto e prevalentemente economico e «pratico» che esso è l'essere di un essere-nel-mondo possibile, ma perché «l'essere dell'Esserci deve essere chiarito come *cura*»[56] cioè finitezza, poiché nella *cura* (Sorge) l'Esserci dimostra la sua finitezza. Heidegger rovescia così la prima tesi del materialismo storico che situa l'esse-

[54] Si veda qui *infra*, II parte, capp. 3 e 5, dove Goldmann giustifica il suo rifiuto con delle analisi storiche.

[55] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, tr. fr. Paris, Gallimard, 1971. Non esiste una trad. italiana di questo testo per cui citiamo dalla (buona) trad. francese di P. Klossowski. vol. II. pp. 155-6.

[56] *Sein und Zeit*, tr. it. cit., p. 126.

re-nel-mondo e l'essere-con — la pratica e l'economia, vale a dire l'unità del rapporto con la natura e del rapporto di produzione — al fondamento stesso dell'«uomo». Per Lukács questa unità — il lavoro sociale — è la condizione della storia e rende possibile una prassi che potrebbe disvelarla. Per Heidegger la *cura* si situa all'origine sia della pratica quotidiana — che disconosce il suo appello e fugge nel prendersi cura — sia della storia — quando al contrario il *Dasein* prova la sua finitezza nell'angoscia e si decide. Secondo Lukács nella prassi la dualità non esisterebbe più perché la decisione ed il suo contenuto hanno una medesima provenienza. Ma la dualità si ritrova in *Sein und Zeit* nel momento, per così dire decisivo, del passaggio dal destino individuale del *Dasein* al destino di un popolo.

Il popolo appare in Heidegger, nel 1927, solo episodicamente; ma sarà al centro dei discorsi e delle affermazioni degli anni 1933-34.[57] In seguito la relazione problematica tra sorte e destino, abbozzata in *Sein und Zeit*, sarà trattata ampiamente in *Introduzione alla Metafisica*, in cui Heidegger prende qualche distanza dal nazionalsocialismo dopo averlo fermamente sostenuto. Per *Sein und Zeit* il destino di un popolo è assoggetato al destino del *Dasein*,[58] solo la decisione importa e la proiezione sulla morte in quanto fondamento dell'autenticità. «L'a-che-cosa l'Esserci di volta in volta *effettivamente* si decida, esorbita per principio dall'analisi esistenziale».[59] «Non è necessario che la decisione conosca *esplicitamente* l'origine della possibilità in cui essa si progetta».[60] Mentre per *Storia e coscienza di classe* l'identità della provenienza — del contenuto e della decisione — implica una chiara coscienza della loro origine, Heidegger vorrebbe invece superare la dualità della decisione e del suo contenuto, invocando la costituzione ontologica del *Dasein*, il suo essere-nel-mondo e il suo essere-con. La possibilità rivela al *Dasein* che esso è, nel suo abbandono, in un mondo e che, di fatto, esiste con altri, che l'avvenimento per lui è anche l'av-

[57] Cfr. SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962; M. HEIDEGGER, «Discours et proclamations» tr. fr. di J. - P. Faye, *Médiations*, 3, 1961; J. - P. FAYE, «Heidegger et la révolution», ib.; J. - M. PALMIER, *Les écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, 1968.

[58] *Sein und Zeit*, tr. it. cit., p. 74.

[59] Ib., p. 549.

[60] Ib., p. 552.

venimento per altri e che egli ha in comune con la sua generazione un destino. Questo ritorno alla nozione di generazione, ripresa da Dilthey — che implica un'esistenza in comune nel tempo — reintroduce in Heidegger un concetto «volgare» di tempo che egli avrebbe voluto scartare. Nel suo abbandono il *Dasein* scopre che egli è sempre già un «essere-stato». La «superpotenza» della decisione incontra sempre questa «impotenza», ma permette in questo modo al *Dasein* di scegliere nell'autenticità l'eredità che egli trasmette così a se stesso. Tuttavia, non più che l'essere con la generazione, questa eredità che il *Dasein* vuole ripetere non significa ancora destino di un popolo. Questo ha un'altra provenienza di cui non si sa niente in *Sein und Zeit* se non che si svela nella lotta e nella comunione tra i destini.[61] Per il *Dasein* è la scelta di un destino che importa, anche se questo non diviene mai destino di un popolo.

Nei discorsi del periodo del rettorato all'Università di Friburgo, che fanno parte dell'opera filosofica di Heidegger e la prolungano, si parla spesso di un popolo e del suo destino. La lotta e la contraddizione esistono tra i popoli, ma non più all'interno del popolo tedesco, il cui destino si identifica nella persona del Führer.[62] Il popolo è considerato, in questi testi, come un *Dasein* che ha anche lui un destino e l'opportunità di deciderlo seguendo la possibilità che a lui è offerta dal Führer.[63] Se un popolo decide, non è però egli l'origine delle sue possibilità.

La divergenza tra popolo e creatore, sfumata un momento nell'euforia della «rivoluzione» nazionalsocialista, diviene tragica e fondamentale nella *Introduzione alla metafisica*, dove Heidegger riafferma la «grandezza» interna di questo movimento, pur prendendo le distanze rispetto alla sua realtà. Heidegger dichiara subito che la filosofia non riguarda che una minoranza: «Quella di coloro, appunto, che sono in

61 Ib., p. 551.

62 «Non tesi o "idee" devono essere la regola del vostro essere. Il Führer stesso e lui solo è la realtà tedesca presente e futura, e la sua legge», *Discours et proclamations*, cit., p. 139.

63 «Il Führer chiama il popolo tedesco a votare. Ma non è una domanda che il Führer rivolge al popolo. Al contrario, egli dà al popolo la possibilità più immediata per la decisione più libera: sul problema di sapere se lui stesso — il popolo tutto intero — vuole o *non vuole* la sua propria esistenza», ibid., p. 143.

grado di compiere rivolgimenti e trasformazioni creative»,[64] poeti, pensatori ed uomini di stato.[65] Sono loro che gettandosi sulla morte, separandosi dagli altri, e deviando, fanno sorgere l'inaudito nel combattimento. Essi sono soli, senza «patria», perché fondatori di ogni «città». Si sono già promessi al declino perché le loro creazioni diventeranno la banalità quotidiana di un gran numero — che non si deve confondere con questa entità mitica: il popolo, che esiste solamente per i creatori. Essi, con la loro violenza — che è quella dell'Essere — hanno dato all'Essere la possibilità di distendersi nella presenza e allo spirito-del-pianeta hanno dato la possibilità di manifestarsi.

Con questo spirito dell'universo legato ai destini dei popoli è un altro aspetto dell'hegelismo, privato della sua sostanza, che si reintroduce in Heidegger. C'erano già in Hegel sia i creatori, gravati degli affari dello spirito dell'universo, che il legame dell'azione «totale» con l'angoscia davanti al Maestro assoluto, la morte. Ma per Hegel era il contenuto la cosa essenziale, e questo contenuto si realizzava per mezzo dell'azione dei creatori — indipendentemente anche dalle modalità della loro decisione e del loro agire — attraverso l' «astuzia della ragione». Inoltre, se c'erano stati dei grandi uomini capaci di separarsi dagli altri, ciò avveniva in altri tempi, prima del ritorno dello spirito assoluto a se stesso e prima della conclusione della storia. Nella ripetizione «autentica» dell'idealismo tedesco, si tratta di rimettere in movimento questa costellazione hegeliana — i creatori, la morte, il destino dei popoli e lo spirito dell'universo — e di riprendere, al di là della conclusione hegeliana e del positivismo da essa prodotto, le condizioni di possibilità di altri avvenimenti, liberati dalla predominanza del contenuto ed orientati verso un'apertura mitica all'Essere. Tanto più che questa rivoluzione borghese, di cui Hegel ha fatto la teoria per concludere la storia, non è mai avvenuta in Germania: essa ne ha conosciuto solo le conseguenze: la restaurazione, l' «imborghesimento» e l'unificazione dall'alto.

Secondo Heidegger la «disintegrazione delle forze spiri-

[64] M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, corso del 1935, pubblicato nel 1952. Trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, p. 22.
[65] Ib., p. 73.

tuali» è cominciata in Germania nella prima metà del XIX secolo con ciò che «si vuole brevemente designare come la "dissoluzione dell'idealismo tedesco", o meglio con l'epoca stessa: non abbastanza forte per mantenersi all'altezza della grandiosità».[66] Poi, la «dimensione predominante è divenuta quella dell'estensione e del numero [...], al punto che questo punto quantitativo si è trasformato in una sorta di qualità».[67] Questo nuovo fenomeno del numero era stato risentito immediatamente dopo il crollo del sistema hegeliano, da quelli stessi che pur considerandosi già dei creatori non potevano distinguersi dal gran numero — in mancanza di una azione effettiva — che con le loro critiche sprezzanti contro i «filistei», la «folla» e la «massa».[68]. La questione della possibilità della storia, al di là del compimento del sistema, era stata egualmente la prima delle questioni a preoccupare Marx fin dagli anni '40, nella sua riflessione su «la filosofia» dei discepoli di Hegel.[69] Per Marx questa questione si è trasformata rapidamente nella questione della storia stessa, egli si è sforzato tra l'altro di chiarire il fondamento della predominanza, nei tempi moderni, della quantità come qualità specifica ed unica.[70] Ma per Heidegger questo tentativo si svolge ancora a livello superficiale e dipende da un positivismo senza spirito. Egli classifica dunque il «marxismo» sullo stesso piano del nazional-socialismo che, disconoscendo il destino della Germania — a cui è legato il destino del pianeta —, tenta di organizzare il popolo in massa e in razza.[71] Secondo

[66] Ib., p. 55.
[67] Ib., p. 56.
[68] Sull'hegelismo di sinistra in rapporto al fallimento rivoluzionario in Germania, si veda più oltre, parte II, cap. 5.
[69] L'indicazione del prefatore francese è all'antologia francese di K. MARX, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Costes, vol. I, pp. 73-82. In realtà, a questo proposito, il rimando va fatto a tutte le opere marxiane dalla *Critica alla filosofia hegeliana del diritto*, fino all'*Ideologia tedesca*, con particolare attenzione all'ultima parte dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. (*N.d.T.*)
[70] Prima di iniziare l'analisi della merce e del feticismo, Marx cita Dante, scrivendo: «Sulla soglia della scienza come sulla porta dell'inferno, si deve porre questo ammonimento: Qui si conviene lasciare ogni sospetto; / ogni viltà conviene che qui sia morta» (*Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 8). Nella *Divina Commedia* Virgilio definisce l'Inferno con questi tre versi, che seguono immediatamente a quelli citati da Marx: «Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto / che tu vedrai le genti dolorose / ch'hanno perduto il ben dell'intelletto» (Inf., III).
[71] *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 56.

Heidegger la verità del nazional-socialismo, il suo senso ontologico, si situa nell'incontro e nella corrispondenza tra la tecnica determinata in modo planetario e l'uomo moderno.[72] Nella sua essenza il nazionalsocialismo rimane, per Heidegger, estraneo alla pesca nel torbido dei «valori»[73] e al «genere eroico-millantatore» che resta «un bisogno di piccoli borghesi in vena di vita selvaggia».[74]

La tecnica determinata in modo planetario, come mobilitazione totale, era stata al centro del libro di Ernst Jünger *Der Arbeiter*, pubblicato nel 1932; tentativo di grande ampiezza tendente a creare l'immagine di un lavoratore-soldato indipendente da ogni rapporto di classe. Per render conto brevemente della genesi storica di questo libro, bisogna ricordare più elementi. *Der Arbeiter* è nato in maniera immediata da una riflessione sulla guerra imperialista moderna, che è essenzialmente una guerra di materiali, e dalla constatazione dello scacco della borghesia in Germania, che non è stata in grado di arrivare a un vero dominio.[75] Più fondamentalmente questo è il tentativo di valorizzazione del Lavoro, al quale la piccola borghesia, che perde la sua «missione» rispettabile e i suoi «valori», è spinta dallo sviluppo rapido del capitalismo monopolistico dopo l'inizio del secolo, e dalla proletarizzazione e dalla disoccupazione che questo ha portato con sé. Così il «lavoro» non è più solamente la sorte delle «classi inferiori», che, d'altronde, non credono più che questo sfruttamento le santifichi. Il «lavoro» è spirituale e creatore, fa apprendere l'ubbidienza per arrivare al comando.

[72] Ib., p. 203.

[73] Ib., p. 203.

[74] A proposito del wagnerismo nei corsi di Heidegger su Nietzsche tra il 1936 e il 1940, cfr. *Nietzsche*, cit., I, p. 117.

[75] ERNST JUNGER, *Der Arbeiter*, Werke, Band 6, Stuttgard, p. 17: «L'epoca del terzo stato come epoca di pseudo-dominazione»: «La dominazione del terzo stato non ha mai potuto attingere in Germania quel nodo, più profondo, che determina la ricchezza, la potenza e la pienezza di una vita. Gettiamo uno sguardo all'indietro, su un secolo di storia tedesca: possiamo constatare con fierezza che noi siamo stati dei cattivi borghesi (...). No, il Tedesco non è stato un buon borghese, e lo è stato ancor meno là dove egli era più forte. Questa assenza di borghesia in Germania è stata accompagnata da una profonda solitudine dei creatori: mai i portatori di questa responsabilità diretta, quelli che sono definiti geni, erano stati più isolati, e mai erano stati messi di più in pericolo nelle loro opere e nelle loro attività, e mai il fiorire puro degli eroi era stato nutrito più pietosamente». Già Splengler diceva che il Tedesco non è un borghese, ma che ogni Tedesco è «lavoratore», guardiano della tecnica.

Con lo sviluppo della tecnica si profila all'orizzonte anche la possibilità di un capitalismo organizzato, il mezzo di una trasformazione dei manovali in tecnici e l'apparizione di una nuova classe di tecnocrati. Ma questa possibilità è lontana dalle condizioni di crisi economica che infierivano in Germania.

Come le altre classi sociali, la piccola borghesia tedesca cerca una soluzione alla crisi ed alla larvata guerra civile che è seguita allo scacco rivoluzionario degli anni 1917-'23. Essa si crede al di sopra delle classi, capace di superare i conflitti di classe in un nuovo ordine: per alcuni ciò avverrà con l'avvento del «lavoratore», per altri con la rigenerazione della razza.[76] È noto che Heidegger ha organizzato dei seminari sul libro del suo amico Jünger che sono stati proibiti. Egli ha anche domandato a Jünger, alcuni anni più tardi, di ristampare il suo libro.[77] Per altro nel suo giudizio sul nazionalsocialismo Jünger riprende le critiche di Heidegger. Anche per Jünger il movimento ha deviato dal suo cammino. Separando il «potere» dallo «spirito» ha commesso degli errori, specialmente quello del razzismo e di una organizzazione puramente tecnicistica della tecnica.[78] Secondo Jünger gli errori derivano dalla eliminazione delle tendenze estreme della rivoluzione

[76] «Il "lavoratore" non è, come vuole il marxismo, solamente oggetto di sfruttamento. La classe operaia non è la classe dei diseredati che si mobilitano per la lotta universale delle classi. Il lavoro non è solamente produzione di beni per altri. Il lavoro non è più solamente l'occasione ed il mezzo per guadagnare un salario. Al contrario: il "Lavoro" è per noi il titolo di ogni attività, e di ogni agire regolato, di cui i singoli, i gruppi e gli stati assumono la responsabilità ed è per ciò stesso al servizio del popolo. Soltanto così c'è lavoro, e soprattutto lì, dove la libera forza di decisione e di affermazione degli uomini si impone, per il compimento, una volontà e un compito. Per questo ogni lavoro, in quanto lavoro, è spirituale» (Martin Heidegger, Discorso all'Università di Friburgo, «der Allemane» *Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, 1° febbraio 1934, riportato in *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., pp. 201-202.

È proprio perché Marx non voleva che lavoro e lavoratori fossero oggetto e mezzo di sfruttamento, che ha tentato di comprendere il processo attraverso il quale lo sono diventati. Egli rimproverava ad Hegel di aver identificato ogni lavoro, indipendentemente dalle condizioni, con un lavoro creativo, e di averne fatto una via di liberazione anche per lo schiavo.

La «dimenticanza» di questo ha portato Heidegger in una pericolosa compagnia, quella digöring, che, nel suo discorso di Essen agli operai di Krupp poteva affermare «senza sorridere che il Signor Krupp non è altro che il tipo stesso dell'Operaio — dell'*Arbeiter*». Cfr. J. P. FAYE, *Théorie du récit*, Hermann, 1972, p. 127.

[77] J. P. FAYE, «Heidegger et la "Revolution"», *Médiations*, n. 3, p. 157.

[78] J. P. FAYE, *Langages totalitaires*, Hermann, 1972, p. 125.

nazionale, più vicine al vero spirito del movimento. Si tratta in effetti, da parte del nazismo più propriamente hitleriano, della eliminazione della «sinistra» dell'estrema destra tedesca, con la quale Jünger e Heidegger erano legati. Questi pretesi giacobini di estrema destra sono serviti negli anni decisivi allo smantellamento dell'opposizione in Germania, prima di essere distrutti o messi da parte a loro volta. I primi mesi del 1934 sono stati il momento della lotta feroce tra questi sostenitori della pretesa «rivoluzione» ed i conservatori. È nel giugno 1934 che questa «sinistra» è stata definitivamente domata, quando, nell'alleanza tra il grande capitale e la piccola borghesia — che aveva portato il Führer al potere —, fu il grande capitale a riaffermare la propria supremazia. Non si tratterà più per la piccola borghesia di «rivoluzione» spirituale del «lavoratore» o di pseudo-concetti giacobini ripresi dall'idealismo tedesco, ma di «valori» e del popolo considerato come razza. Così malgrado abbia una sua parte di responsabilità nell'affermazione di Hitler al potere, Heidegger si situa politicamente in un'altra frangia del nazismo, quella di Strasser, Jünger, ecc.

Lukács pensava che, a differenza dell' «ideologia» — «sovrastruttura» funzionale ai rapporti puramente sociali di produzione ed integrata al loro sviluppo —, la filosofia, come l'arte e la religione, pur essendo nate sul terreno storico di questi rapporti, non vi rimangono puramente strumentali.[79] La filosofia trasforma i rapporti sociali e le condizioni storiche — che essa interpreta nell'orizzonte di uno dei gruppi che costituiscono queste condizioni — in determinazioni permanenti ed ontologiche; interroga egualmente i rapporti tra l'uomo e la natura che è in lui ed al di fuori di lui. Così non si può considerare una filosofia allo stesso modo di un' «ideologia» puramente funzionale, priva di senso al di fuori dei rapporti sociali precisi che l'hanno fatta nascere.

La filosofia di Martin Heidegger si è trasformata con le sue esperienze politiche. Heidegger ha cominciato a prendere le distanze poco prima del trionfo completo della nuova linea in Germania. Può essere che il «Si» [ted. *Man*; fr. *On*] abbia preso le distanze con lui, ma per le medesime ragioni «ideologiche»; in realtà degli scrittori nazisti lo hanno rimproverato

[79] *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 277 e segg.

di non essere sufficientemente *Völkisch* («popolare», nel senso della razza). Heidegger ha rifiutato di andare a Berlino. Noi preferiamo restare in provincia, ha detto, perché, come pensa il vecchio amico contadino, a Berlino non capita mai nulla![80] Bisogna dunque, secondo Heidegger, imitare il contadino e, al declinare del giorno, fumare una pipa vicino al focolare. E quando nella profonda notte d'inverno una violenta tempesta di neve copre le capanne e avviluppa tutto, allora anche per la filosofia è il momento più alto.

In questa meditazione comincia il ritorno e la rimemorazione heideggeriana della Physis: epifania di ciò che si schiude da sé. Il *Dasein* autentico non è più quello che fa violenza e decide, ma quello che «propone», quello che può mantenersi nell' «aperto». Ormai è presa la decisione per la Storia dell'Essere, che diventa predominante,[81] e i Führer non appaiono più qui tra quei guardiani dell'Essere che sono i pensatori e i poeti. È a partire da questa nuova meditazione sulla Physis ed il linguaggio che Heidegger ha potuto riallacciarsi ad Hölderlin, superstite anche lui di una rivoluzione che fu ai suoi tempi ben altrimenti autentica e fondamentale.

Nella *Introduzione alla Metafisica* la tecnica — quella stessa che è l'essenza del nazionalsocialismo — era stata pensata a partire dalla *technè* greca come un sapere attivo che permette all'Essere di apparire. Nei testi successivi la tecnica moderna verrà distinta dalla *technè* antica, e Heidegger la legherà alla rappresentazione, alla soggettività, al nichilismo e alla metafisica: titoli differenti per il destino dell'Occidente, soprattutto nella sua modernità. Ciò che non occupava un posto essenziale in *Sein und Zeit* diventa il centro della problematica heideggeriana.

La modernità è legata, secondo Heidegger, alla scienza fisico-matematica e Cartesio ne è la figura emblematica. *Sein und Zeit* considerava Cartesio soprattutto come il filosofo che ha «esteso» al *Dasein* l'ontologia tradizionale, affermando l'opposizione di soggetto ed oggetto. Egli ha identificato il *Dasein* con il potere della conoscenza dell'intelletto, legata alla matematica, come conoscenza dell'essere sussistente. In seguito Cartesio divenne, per Heidegger, essenzialmente il

[80] Martin Heidegger, *Warum bleiben wir in der Provinz*, 7 marzo 1934, riprodotto in *Nachlese zu Heidegger*, cit., pp. 216-218.
[81] *Nietzsche*, cit., II, p. 81.

filosofo della soggettività e della rappresentazione. Egli ha iniziato la modernità, e di essa va spiegata l'essenza: il nichilismo, attraverso Leibniz, Schelling — in cui la libertà è concepita come volontà —, e soprattutto la volontà di potenza di Nietzsche, volontà della volontà, secondo Heidegger, e completamento della metafisica platonica. In effetti per scoprire l'origine della rappresentazione Heidegger risale a Platone, che invece di rivolgersi alla Physis come i suoi predecessori — già in cammino verso l'ontologia — si applica alla conoscenza delle «idee». Secondo l'interpretazione heideggeriana «idea» significa aspetto, apparenza sensibile. Invece di accogliere ciò che nel visibile deriva dalla sensibilità, ci si preoccupa ormai del visibile indipendentemente dal suo fondamento. Malgrado lo sforzo di Aristotele di ripensare la Physis in modo originale, a partire dalle «forme» — vicino a ciò che egli pensa di se stesso —, il destino della rappresentazione è già predisposto, anche se l' «idea» non è ancora rappresentazione. La riduzione è in cammino perché la rappresentazione è per Heidegger l'essenza stessa delle matematiche. Queste, a loro volta, sono legate alla certezza soggettiva, e non possono svilupparsi interamente senza di essa. La certezza soggettiva ha un'altra origine storica e deriva da una secolarizzazione della cristiana certezza di salvezza.

Tuttavia si potrebbe domandare perché questo incontro, che, secondo Heidegger, ha permesso alla scienza moderna di nascere e a Cartesio di aprire la modernità, ha atteso questo momento. «Che l'elaborazione filosofica degli elementi fondamentali della matematica del *Dasein* moderno avvenisse in maniera determinata in Francia, in Inghilterra ed in Olanda non è un caso [...]»,[82] scrive Heidegger, ma non aggiunge altro. Si sa che, malgrado l'aspettativa heideggeriana, questi paesi hanno dato i natali al capitalismo moderno. Heidegger per altro si pone lui stesso, a proposito del principio del movimento e della legge di inerzia, «la questione di sapere se esso non sia subordinato ad un principio ancora più universale, alla legge della conservazione della forza, che, a sua volta, viene ora definita dal punto di vista del *consumo*, del *dispendio* e del *lavoro*. Queste parole designano nuove rappresentazioni fondamentali che si introducono ormai nella

[82] MARTIN HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1971, p. 108.

considerazione della natura e che denotano una risonanza sorprendente dell'economico, del "calcolo" della "rendita"».[83] Ma Heidegger aggira rapidamente il «sorprendente» e taglia la questione: «tutto ciò si compie all'interno dell'attitudine fondamentale, matematica — cioè la rappresentazione —, e in conformità ad essa».[84]

L'importanza del cristianesimo e della matematica nella nascita del capitalismo non deve essere negata, ma ugualmente non si dovrebbe dimenticare lo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione, ben altrimenti determinanti; poiché la certezza della salvezza e la matematica esistevano anche prima di questo sviluppo che ha permesso la loro trasformazione e il loro predominio.

Heidegger ha tentato di integrare anche questo aspetto del problema nella sua prospettiva. Ogni epoca proviene, egli dice, da un doppio fondamento: 1) l'esperienza di lavoro; 2) il progetto dell'Essere, che si rapportano reciprocamente l'un l'altra e si incontrano sempre in un aspetto fondamentale del *Dasein*. Nell'epoca moderna questo doppio fondamento è costituito, da una parte, dal lavoro come dominio e utilizzazione dell'essente, e dall'altra dalla metafisica secondo la quale l'essente si costruisce soltanto nell'ordine del sapere.[85] La soggettività — la volontà — è l'aspetto fondamentale del *Dasein* moderno comune all'esperienza del lavoro e alla metafisica. Così, come si vede chiaramente, il lavoro non ha alcuna esigenza propria, è determinato unicamente dal *Dasein*. Quest'ultimo, è vero, non decide più del suo destino come in *Sein und Zeit*. L'oblio dell'essere che determina il *Dasein* moderno e la tecnica derivano, come momento necessario, dalla storia dell'Essere e questa si annuncia in questo stesso oblio. Senza che si sappia perché, Heidegger pensa che la dominazione della metafisica tenda alla fine. Ma prima è ancora necessario che il suo regno sia condotto a termine: l'errare dell'animale razionale, bestiame da fatica sulla terra devastata.[86] Non si tratta mai del capitalismo, che ha reso possibile questo mondo a sua immagine, non più che della

[83] Ib., p. 105.
[84] Ib.
[85] Ib., p. 77.
[86] MARTIN HEIDEGGER, «Superamento della metafisica», in *Vorträge und Aufsätze*, tr. fr. *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

sua origine e della possibilità della sua fine: lo sviluppo delle forze produttive nelle quali «soggetto» e «oggetto», «uomo» e «natura», «spirito» e «materia» sono inseparabili.

La «ripetizione» heideggeriana dell'idealismo tedesco ne ritrova la dualità quando tratta del problema fondamentale della Storia. Già in *Sein und Zeit* la decisione e il suo contenuto restano in un rapporto di esteriorità. Per principio il *Dasein* non può sapere se il suo destino diventerà il destino di un popolo, avendo questo pure le sue proprie esigenze non tematizzate. Così si potrebbe ritrovare in Heidegger il medesimo conflitto tra destino e Storia che nella *Metafisica della Tragedia*, e *Sein und Zeit* avrebbe realizzato il sistema che il saggista Lukács annunciava solamente,[87] se non ci fosse stato, malgrado tutto, in Heidegger, un tentativo di uscire dalla tragedia con la relazione tra l'Essere e il Tempo. La riflessione heideggeriana sul tempo, che interroga il rapporto tra *Seinkönnen*, poter essere (essenza), *Gewesenheit*, l'essere-dell'esser-stato, e la «ripetizione», si avvicina alle suggestioni hegeliane a proposito dell'essenza, *Wesen* e dell'essere stato, *Gewesen*. Heidegger, che ha voluto ritrovare l'essere a partire dalla temporalizzazione del *Dasein* e della sua finitudine, non ha tuttavia potuto proseguire nella stesura della seconda parte di *Sein und Zeit*, come più tardi Sartre si arenerà nel tentativo di arrivare alla storia partendo dall'individuo. Evidentemente, malgrado la sua prospettiva soggettiva, *Sein und Zeit* si differenzia dal pensiero di Sartre nella misura in cui fin dall'inizio Heidegger affronta i problemi nella direzione dell'Essere; ciò gli permetterà di sostenere in seguito che il cambiamento di prospettiva all'interno del suo pensiero non è stato che un semplice spostamento. Esiste tuttavia un dualismo in *Sein und Zeit*, e tra questo libro e il successivo pensiero di Heidegger, così come all'interno del suo stesso pensiero. La storia dell'Essere sembra proseguire il suo cammino indipendentemente anche dal *Dasein*, la cui funzione si riduce a quella di un esecutore.

Al massimo il *Dasein* può «proporre»; ma da dove proviene, non il possibile in generale, ma l'uno o l'altro possibile? e perché l'Essere sceglie questo piuttosto di quello? perché noi siamo in un'epoca nella quale la memorizzazione ed il ritorno

[87] Cfr. *Die Seele und die Formen.*

sono possibili? Queste sono delle questioni che fanno parte del mistero dell'Essere. Mentre all'inizio il *Dasein* poteva decidersi risolutamente e considerarsi responsabile, ora ogni decisione dipende dalla storia dell'Essere, e così certe gravi decisioni possono essere attribuite alla storia dell'Essere e del destino dell'Occidente. Insistendo di volta in volta su uno degli aspetti della relazione tra l' «uomo» e la «storia», Heidegger non è riuscito a superare la loro dualità, che nella sua prospettiva, come nell'idealismo tedesco, rimane effettiva.

Una tale questione, riguardante il rapporto tra l' «uomo» e la «storia», partecipa per altro, secondo Heidegger, della metafisica. Questa mette in rapporto la storia con l'uomo, cioè con la volontà, e fa dell'uomo, così concepito, un fine assoluto.

In questo senso il «marxismo» sarà, per Heidegger, una delle forme perfette del nichilismo occidentale e cercherà di fare dell'uomo il maestro dell'essente. Sembra che Heidegger identifichi la critica marxiana del capitalismo — modo di produzione fondato sul dominio della natura e dell'uomo e momento necessario della storia — con le prospettive del pensiero di Marx che hanno reso possibile questa critica. È nella stessa maniera che si è accusato Heidegger di nichilismo perché egli aveva cercato di «pensare» il niente. Che il «marxismo», in forme positivistiche, dovute specialmente a Engels e Lenin, si sia trasformato in una «sovrastruttura ideologica» delle rivoluzioni di tipo socialista avvenute nei paesi di capitalismo arretrato — paesi che avevano davanti a sé, come diceva Marx, tutta la miseria da ricominciare,[88] cioè l'accumulazione su scala allargata e lo sviluppo della tecnica — è un problema storico e si dovrebbe anche porre il problema della funzione del pensiero di Marx in tutto questo. Ma questa trasformazione non autorizza ancora ad identificare il pensiero di Marx con questa ideologia puramente strumentale, così come non autorizza la riduzione della prospettiva marxiana, come vorrebbe Heidegger, al trionfo dei «bisogni umani» e della loro «soddisfazione».

In realtà Heidegger scrive in *Lettera sull'umanesimo*: «Marx vuole che venga conosciuto e riconosciuto l' "uomo umano" e trova questo nella "società": l'uomo è per lui

[88] L'*Ideologia tedesca*, cit., parte I.

l'uomo "sociale", e però è nella "società" che viene assicurata equamente la "natura" dell'uomo, ossia l'insieme dei suoi "bisogni naturali" (nutrimento, abbigliamento, propagazione, risorse economiche)».[89] Heidegger si riferisce alla terminologia usata nei *Manoscritti del 1844*. Il vocabolario naturalista ed hegeliano di questi testi deve essere interpretato con altrettanta cura di quella impiegata da Heidegger nello sviluppare la Physis dalle concezioni della natura predominanti. Un tale lavoro non può essere intrapreso qui. Tuttavia si può mostrare come l'interpretazione heideggeriana delle idee di Marx le banalizzi completamente. Ciò che Marx chiama l' «enigma irrisolto della storia», cioè «la reale *appropriazione* dell'*umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto (...) dell'uomo per sé quale uomo *sociale*, cioè umano».[90], non significa la realizzazione di una natura umana data che avrebbe bisogno della società per soddisfare i suoi bisogni naturali.

Secondo questo testo la società produce l'uomo in quanto «uomo» ed è prodotta da lui.[91] È in questo senso che la «natura» dell'uomo, cioè la sua «essenza», è di essere un essere sociale. Questa essenza proviene dalla storia umana che accede a se stessa nella società (futura). Ma come l'individuo non è all'origine della società, così la società e la storia umana non sono alla loro stessa origine. Questa storia proviene ugualmente da una storia della natura e ne è inseparabile; storia che solo la condizione della società permetterà di interrogare: «La scienza naturale comprenderà un giorno la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo comprenderà la scienza naturale: non ci sarà che *una scienza*»,[92] la scienza della storia, perché la società è «la compiuta consustanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura».[93] Questa natura non è semplicemente la natura in cui si trova già l'animale, è un rapporto della natura con se stessa, cioè un rapporto dell'uomo alla natura. Mentre «l'animale

[89] MARTIN HEIDEGGER, «Lettera sull'umanismo», tr. it. di A. Carlini, in *Che cos'è la metafisica*, Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 93.

[90] K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di G. della Volpe, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 225-6.

[91] Ib., p. 227.

[92] Ib., p. 233.

[93] Ib., p. 227.

non “ha *rapporti*” con alcunché, non ha affatto rapporti»,[94] l’animale non parla, non è un Essere cosciente, *das bewusste Sein*.[95]

Se per Marx l’uomo è l’essere cosciente — irriducibile ad una coscienza rappresentativa — è perché nel suo essere è costituito da un rapporto. Per vivere è stato necessario che l’uomo cominciasse a divenire umano, anche se egli non lo è diventato; egli ha dovuto lavorare. L’uomo non è un Essere-cosciente semplicemente perché cercando l’utile egli si rappresenta uno scopo. Il suo lavoro è un lavoro umano, cioè sociale, nel quale il rapporto con la natura è al tempo stesso un rapporto con altri uomini: modo di produzione e rapporti di produzione costituiscono una unità e rendono possibile la storia umana. Questa unità implica a sua volta un modo di lavoro ed un progetto dell’Essere, per parlare come Heidegger; il suo sviluppo permette di comprendere le trasformazioni nel lavoro e nel progetto dell’Essere. È per questo che l’uomo è secondo la sua natura un essere sociale, cioè che lavora con gli altri e per ciò è dotato di parola, e che egli è aperto ai generi ed alle essenze, aperto alla sua essenza che non è data una volta per tutte. Ma questa relazione non può giungere a trasparenza che nella condizione della società , quando l’uomo sarà liberato dal bisogno. Nella condizione di alienazione, al contrario, l’essenza umana, l’attività umana non appare essa stessa all’uomo che come un *modo* di soddisfare un bisogno, «l’essenza [appare] solo un mezzo per la sua *esistenza*»,[96] mentre l’uomo «produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo [bisogno fisico]».[97]

Sulla scia di Heidegger i concetti di produzione, di rappresentazione, di soggettività e di bisogno spesso sono stati legati; ed è a partire dal bisogno e dalla rappresentazione che i *Manoscritti del 1844* sono stati interpretati. Ma il concetto marxiano di lavoro non può essere ridotto alla rappresentazione, non più che al bisogno. Heidegger distingue, all’inizio della *Lettera sull’umanesimo*, l’agire dal compiere. L’agire è proprio di chiunque cerchi di produrre rappresentandosi un effetto utile; ma il compiere — avendo il desiderio a suo

[94] *Ideologia tedesca*, cit., p. 29.
[95] Ib., p. 22 [cfr. *MEW*, III, p. 26].
[96] *Manoscritti del 1844*, in *op. cit.*, p. 199.
[97] Ib., p. 200.

fondamento — è riservato ai pensatori ed ai poeti. Compiere è dispiegare una cosa nella pienezza della sua essenza; non può quindi essere compiuto che ciò che è. Il «lavoro sociale» di cui parla Marx è nella sua essenza più vicino al compiere in questo senso, che all'agire.

Egli scrive: «L'animale forma cose solo secondo la misura ed il bisogno della specie cui appartiene; mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e dappertutto sa conferire all'oggetto la misura inerente, quindi l'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza».[98]

Non c'è traccia qui né di dominio né di utilità. Quanto alla separazione tra l'uomo e l'oggetto — che potrebbe essere interpretata nel senso di una rigida separazione — essa non esiste nella bellezza, ed ancor meno nella bellezza inerente che si situa al di là di ogni dualismo. Ma per Marx non si tratta di fare dell'estetismo e di dimenticare le dualità presenti e la loro origine: «Soggettivismo e oggettivismo, spiritualismo e materialismo, attività e passività, soltanto nella socialità perdono la loro opposizione, e però la loro esistenza di opposti».[99]

È in questa relazione — dell'essenza del lavoro e della bellezza — che deve essere compresa l'«oggettivazione» di cui Marx parla nei *Manoscritti del 1844*. La distinzione che fa Marx tra oggettivazione ed alienazione [100] ha come scopo il pensare la relazione tra l'«uomo» e l'«oggetto» al di fuori della relazione di alienazione che esisteva nella filosofia tedesca da Fichte a Feuerbach. Non si tratta più per Marx della «alienazione della coscienza di sé che pone la coseità», né del ritorno della coscienza a se stessa con la soppressione della coseità, e cioè del suo essere-estraneo, esteriore, alienato. Se l'«uomo» si realizza nell'«oggetto» egli realizza egualmente l'oggetto, è un incontro e non una semplice posizione o alienazione. Coscienza di sé, cosa e alienazione costituiscono dunque un tutto di cui si deve tener conto prima di cominciare a interpretare l'oggettivazione come la posizione di una cosa da parte della coscienza. Peraltro, se non ogni oggettivazione è alienazione, non è più vero che ogni alienazione è la posizione di una cosa. L'alienazione ha nei *Manoscritti del*

98 Ib., p. 200.
99 Ib., p. 231.
100 Ib., pp. 269 e segg.

1844 un secondo senso, giuridico e politico, che deriva da Rousseau e dal pensiero politico ed economico. Il rapporto tra schiavo e padrone, il rapporto tra il servo ed il feudatario sono dei rapporti di alienazione, in questo secondo senso, senza che questi rapporti di dominazione diretta si esercitino attraverso un mondo di «cose» e di «leggi». Questa forma di alienazione, costituita dai rapporti di dominazione e di dipendenza, è per Marx la radice [101] di tutte le altre forme di alienazione. Nel modo di produzione capitalistico, in cui i rapporti di produzione prendono, secondo il processo di cui abbiamo già parlato a proposito di Lukács, la forma di un mondo di cose governato da leggi obbiettive, l'alienazione nel secondo senso e quella nel primo senso — che si sviluppa essenzialmente in questo modo di produzione — si identificano. Di più, questa alienazione si impadronisce dell'essere sociale a tutti i livelli: allo stadio dell'economia, per usare il linguaggio dei *Manoscritti del 1844*, l'oggettivazione è la *perdita* dell'«uomo», del «lavoro», e dell'«oggetto», che sono separati, è la loro alienazione.[102]

Lukács, ignorando l'esistenza dei *Manoscritti del 1844*, che sono stati pubblicati più tardi, ha cercato di pensare, in *Storia e coscienza di classe*, le implicazioni filosofiche del *Capitale* ed ha sviluppato il concetto di reificazione, equivalente della oggettivazione-alienazione, per chiarire, attraverso la questione della cosa, il modo di produzione capitalistico come suo fondamento. Egli ha mostrato come, attraverso la reificazione, c'è un rapporto sociale di sfruttamento che riduce ogni lavoro a «lavoro astratto» produttore di cose-merci, utili ed anche scambiabili. È in questo nuovo modo di produzione che Lukács ha creduto di poter svelare l'origine ed i problemi della filosofia moderna, che non possono essere superati se non attraverso le contraddizioni sociali, cioè con la prassi di un soggetto-oggetto identico. Nello stesso modo la questione della cosa è per Heidegger *la* questione, legata ai Tempi Moderni, ed è determinante per il *Dasein* occidentale attuale. Per Heidegger la sua elucidazione richiederà per lo meno un secolo; ed egli aggiunge: «la questione non si deciderà che nel dibattito».[103]

[101] Ib., p. 202.
[102] Ib., p. 195.
[103] *Die Frage nach dem Ding*, cit., p. 60.

Abbiamo fatto notare, nel contesto di questo dibattito, il permanere della controversia con il marxismo nei diversi periodi dell'opera heideggeriana. Nel testo che presentiamo, Lucien Goldmann cercherà di dimostrare che il principale interlocutore di Heidegger in questa discussione era Lukács, anche se il suo nome non è mai pronunciato! A proposito della questione della cosa, Lucien Goldmann voleva riaffermare le posizioni lukacsiane, sottolineando però che esse, nell'attualità, non possono riprodursi che problematicamente.

lukács
e heidegger

I - Introduzione a Lukács e Heidegger
(agosto 1970)

L'avvicinamento di due filosofi, ambedue celebri, che abitualmente si situano in contesti differenti, può certamente sorprendere il lettore. Accostatosi fin dal 1917 alle posizioni comuniste, ignorato dalla fine della prima guerra mondiale dalla filosofia universitaria borghese, che ha cominciato a interessarsi nuovamente di lui in quanto filosofo marxista verso il 1950, Lukács sembra situarsi in un contesto intellettuale completamente differente da quello di Heidegger, figura rappresentativa dell'esistenzialismo. Per lo studente medio, che è passato attraverso l'insegnamento universitario, un libro su Heidegger e Lukács può tutt'al più opporre due filosofi autonomi ed antagonistici.

In quest'opera mi propongo al contrario di mostrare che si tratta di un'illusione nata da un punto di vista «antistorico» che prolunga verso il passato la situazione attuale, essa stessa difficilmente comprensibile se non la si situa in una prospettiva genetica. Così cercherò di prendere in contropiede la prospettiva abituale, ritornando alla situazione della filosofia europea e specialmente tedesca all'inizio del secolo, per mostrare come, a partire da una problematica nuova, incarnata prima da Lukács ed in seguito da Heidegger, si è lentamente creata la situazione di oggi. Aggiungo che questa prospettiva permetterà di mostrare tutta una serie di elementi comuni tra i due filosofi, a prima vista poco visibili, ma che ne costituiscono il fondamento comune, sul quale si elaborano incontestabili antagonismi.

È infatti all'inizio del secolo che attorno a due università tedesche, Heidelberg e Friburg, si produce, all'interno di quella che correntemente viene chiamata «la

scuola filosofica tedesca del sud-ovest», una trasformazione da cui nasceranno le principali correnti filosofiche europee della prima metà del XX secolo. Questa trasformazione avverrà in due direzioni: da una parte la nascita della fenomenologia e, a partire da questa, dell'esistenzialismo; e d'altra parte, attraverso la fenomenologia e l'esistenzialismo, la nascita, con Lukács e la scuola lukacsiana, del marxismo dialettico.

La difficoltà dello studio ed il carattere in apparenza insolito e paradossale di questa prospettiva, derivano dal fatto che G. Lukács, aderendo verso il 1917 al marxismo, raggiungendo l'Ungheria e diventando commissario politico nel governo di Bela Kun, abbandona il suo ambiente d'origine e si inserisce in una corrente che, per il sociologo e lo storico della filosofia, non sembra avere niente in comune con la filosofia universitaria, e sembra così situarsi in una tradizione ed in una dinamica ad essa completamente opposte. Si è abituati a considerare l'opera di Lukács dopo il 1917 come una svolta importante nella storia del pensiero marxista, soprattutto in rapporto con Lenin, Rosa Luxemburg ed eventualmente Kautsky e l'austromarxismo.

In realtà, e malgrado le apparenze, la filosofia marxista e la filosofia universitaria, espressione l'una e l'altra di differenti settori della stessa società complessiva, non sono mai state radicalmente separate.

C'è sempre stata comunicazione tra l'una e l'altra, malgrado i pregiudizi e le pubbliche ostilità. Infatti il giovane Marx ed Engels si svilupparono già all'interno del neohegelismo di sinistra, legato alla crisi rivoluzionaria degli anni 1830-1848, e, anche se essi continuano la loro opera anche dopo il crollo del neohegelismo progressista che è seguito alla sconfitta della rivoluzione, i loro discepoli — Kautsky, Plekhanov, Bernstein e lo stesso Lenin — trasformarono il loro pensiero alla fine del XIX secolo, orientandolo verso un positivismo assai prossimo, per certi versi, al positivismo e alla filosofia critica universitaria.

L'evoluzione da Marx a Bernstein, Kautsky e Plekhanov è abbastanza omologa a quella che ha fatto passare la

filosofia classica tedesca da Hegel e dai neohegeliani, attraverso Schopenhauer ed Haym, fino al neokantismo ed al positivismo universitario. Se i marxisti, per delle ragioni politiche, non poterono entrare nelle università prima del 1918, l'entrata dei primi marxisti nelle università di lingua tedesca non porterà ad alcuno sconvolgimento: il loro contributo si limita alla creazione di un piccolo numero di insegnamenti ben poco diversi da quelli che già esistevano.

È nei confronti di questo positivismo, universitario e marxista al tempo stesso, che all'inizio del secolo avverrà una profonda rottura. Si può comprendere allora perché la stessa figura rappresentativa di questa rottura — quella di Lukács — potrà provocarla tanto sul piano dell'insegnamento universitario che su quello del pensiero marxista. Per questo, se vogliamo stabilire i fatti nella loro origine, sarà necessario — almeno da principio — dimenticare l'evoluzione successiva di Lukács e situarlo nella pleiade delle grandi figure universitarie che vivevano all'inizio del secolo ad Heidelberg e a Friburg.

Nella seconda metà del XIX secolo e fin verso il 1910 la filosofia tedesca era stata dominata dalle scuole neokantiane, di cui le più importanti furono quella di Marburg, orientata verso la logica e la teoria della scienza, e quella di Heidelberg, orientata specialmente verso le scienze storiche. Ciascuna di esse aveva una rivista che giocava un ruolo di primo piano nella vita filosofica tedesca: i *Kant-Studien* di Marburg e *Logos* a Heidelberg (gli equivalenti della *Revue de Métaphysique et de Morale* e della *Revue phylosophique* in Francia). Ciascuna di queste scuole aveva avuto in periodi successivi tre capofila che erano stati, rispettivamente, a Marburg H. Cohen, F. Natorp e E. Cassirer; ad Heidelberg W. Windelbandt, H. Rickert ed E. Lask, questi due ultimi morti rispettivamente uno dopo la presa del potere di Hitler e l'altro nel 1915.

All'inizio di questo secolo l'orientamento storico della scuola di Heidelberg mette i filosofi di questa università in relazione con gli psicologi ed i sociologi di quella stessa città, i più importanti dei quali sono Max Weber e Som-

bart. Nello stesso periodo si delinea nella vicina università di Friburg una svolta filosofica la cui importanza all'inizio è meno evidente di quanto non diventerà in seguito, con la creazione da parte di Husserl della fenomenologia, il cui organo periodico sono gli *Annali della ricerca fenomenologica*. Tra i giovani che si raggruppano intorno a questo ambiente intellettuale, collaborando strettamente con Lask, influenzati da Husserl, cinque nomi appariranno in seguito come particolarmente importanti: Jaspers, Lukács, Broder, Christiansen ed anche, sia pure marginalmente, Ernst Bloch.

Non è molto semplice definire la svolta teorica che si delinea nei primi anni del secolo in quella che noi chiameremo per semplificare non «scuola» — come si dice di solito — ma «ambiente» filosofico tedesco di sud-ovest, e che avrà una influenza decisiva sul pensiero filosofico europeo del XX secolo. E questo anzitutto perché non si tratta di una evoluzione lineare, ma della convergenza di tutta una serie di linee che si orientano nella stessa direzione, si ricongiungono, si incrociano e si separano, per sfociare finalmente in due grandi scuole filosofiche: l'esistenzialismo ed il marxismo dialettico. Anche scrivendo questo ho tuttavia la coscienza di aver semplificato al punto da rischiare la deformazione. È evidente che né l'esistenzialismo, né il materialismo dialettico sono nati tra il 1900 e il 1930 ad Heidelberg e a Friburg; le origini dell'esistenzialismo risalgono almeno a Kierkegaard; quanto al pensiero dialettico tutti sanno che è stato elaborato per la prima volta sistematicamente da Hegel, assumendo una forma materialistica con Marx ed Engels. E tuttavia tra Kierkegaard, Hegel e Marx da una parte, e le due opere esistenzialiste e marxiste di Lukács: *L'anima e le forme* (1911), *Storia e coscienza di classe* (1923), si estende un lunghissimo periodo di pensiero positivista che ha dominato la filosofia dell'Europa occidentale, tanto che si deve considerare una vera rinascita l'apparire di questi due libri. In questo senso e con questa riserva non è falso il dire che tra il 1910 e il 1925 si è prodotta nel mondo filosofico

tedesco di sud-ovest una vera svolta filosofica che ha portato alla creazione dell'esistenzialismo e del marxismo dialettico contemporaneo.

Bisogna ancora precisare che se è Lukács che ha dato inizio all'una e all'altra di queste direzioni, la sua scoperta del marxismo dialettico si situa dopo il suo abbandono di Heidelberg per raggiungere l'Ungheria ed il governo di Bela Kun. Non resta però meno vero che la comparsa di *Storia e coscienza di classe*, avvenimento fondamentale nell'evoluzione del pensiero marxista, sarà difficilmente concepibile se si fa astrazione da tutta la problematica sviluppata negli scritti di Lukács tra il 1911 e il 1923.

In fondo se si prova a descrivere, anche molto schematicamente, la rete intellettuale sulla quale mi propongo di gettare un po' di luce, bisogna dapprima vedere una linea che caratterizza lo sviluppo di Lukács, il quale crea da principio la filosofia esistenzialista integrando alcuni elementi ideologici che gli derivano da Dilthey, Simmel, Lask e Kierkegaard, per orientarsi in seguito verso l'hegelismo della *Teoria del romanzo* e verso il marxismo di *Storia e coscienza di classe*; un'altra linea, messa in evidenza da Roberto Miguelez che ha mostrato come, in *Storia e coscienza di classe*, Lukács integri alcuni importanti elementi del pensiero di Husserl; una terza linea, infine, che parte da *Storia e coscienza di classe* e dall'*Anima e le forme* per giungere ad una sintesi molto più kierkegaardiana nell'*Essere e tempo* di Heidegger. Infine, attorno a questo nodo centrale ed a partire da questo si svilupperà la fioritura fenomenologica, esistenzialista, che assumerà tanta importanza nel pensiero europeo, ed anche l'utopismo socialisteggiante di Ernst Bloch. Ci siamo proposti in quest'opera di studiare solo un settore di questa rete estremamente complessa, settore parziale ma particolarmente importante: la relazione tra il pensiero di Lukács e la celebre opera di Heidegger, l'*Essere e tempo*.

Abbiamo detto che la fenomenologia e l'esistenzialismo hanno costituito una rottura fondamentale con il pensiero

tradizionale. Quali sono stati gli elementi fondamentali di tale rottura? Uno a prima vista mi pare particolarmente importante: la filosofia tradizionale della borghesia progressista e rivoluzionaria, quanto quella della borghesia al potere, aveva separato in maniera radicale il *soggetto* della conoscenza e dell'azione dall'*oggetto* a cui l'una e l'altra tendono. C'era, da una parte, l'uomo che conosce e che agisce, il sapiente, l'ingegnere, il capo politico, e dall'altra parte, di fronte a loro, il mondo naturale e sociale che essi dovevano comprendere e trasformare. A partire da questa dualità si sono indubbiamente sviluppate tutta una serie di alternative: determinismo e libertà, umanismo e potere, morale e conoscenza, sincronia e diacronia, ecc., su cui non è necessario insistere qui; ma già la dualità soggetto-oggetto è difficile da difendere. Se la conoscenza e l'azione del soggetto sono sottomesse all'azione causale del mondo nel quale esse si sviluppano, è molto difficile salvaguardare il loro carattere razionale, significativo, orientato verso una finalità; e, all'inverso, se si guarda il carattere di cominciamento assoluto e libero della coscienza e dell'azione del soggetto, è molto difficile salvaguardare il carattere deterministico, ordinato e privo di significato proprio dell'universo nel quale interviene in permanenza l'azione del soggetto. C'è in ciò una difficoltà che hanno incontrato tutti i filosofi individualisti dopo Descartes e i grandi cartesiani, Leibniz, Malebranche, Spinoza fino agli Enciclopedisti e a Diderot, difficoltà che Kant ha creduto di risolvere con la separazione radicale tra il mondo intellegibile ed il mondo dell'esperienza, separazione che è stata l'oggetto di una critica sarcastica di Marx nella sua terza *Tesi su Feuerbach*, e sulla quale ancor oggi si incagliano pensatori come Lévi-Strauss e Marcuse, difficoltà che non ha trovato soluzione se non nel pensiero dialettico di Hegel e di Marx. Ora, questa soluzione — che era stata dimenticata dalla filosofia universitaria durante tutta la seconda metà del XIX secolo — sarà ripresa da Husserl, Lukács, e Heidegger: l'uomo non è *di fronte* al mondo che egli cerca di comprendere e sul quale egli agisce, ma *all'interno* di questo mondo di cui

egli fa parte, e non c'è rottura radicale tra il senso che egli cerca di trovare o di introdurre nell'universo, e quello che egli cerca di trovare o di introdurre nella sua stessa esistenza. Questo senso, comune alla vita umana, individuale o collettiva, come all'umanità ed in ultima istanza anche all'universo, si chiama *storia*.

A partire da questa base comune si possono distinguere due differenze fondamentali tra le tesi di Lukács e quelle di Husserl: riguardano ciò che si può chiamare l'idealismo trascendentale. Per Husserl vi è, malgrado tutto, un inizio assoluto e questo inizio ha un carattere idealista: se il soggetto non esiste *che* in rapporto al mondo, se la sua coscienza è sempre coscienza di..., Husserl attribuisce malgrado tutto una funzione costitutiva — e questo vuol dire un primato — al soggetto in rapporto al mondo e, non potendosi attribuire in alcun caso questa costituzione al soggetto empirico, a voi o a me, egli è stato obbligato a conservare il soggetto trascendentale dei neokantiani. Inutile dire che questo mostro filosofico non potrebbe in nessun caso avere un carattere collettivo. Si comprende allora perché i principali neokantiani, ed in particolare Natorp, abbiano avuto all'inizio l'impressione che non esistesse alcuna differenza tra il pensiero di Husserl e la loro filosofia. In effetti queste differenze erano molto grandi: il soggetto trascendentale dei neokantiani costituiva tre universi concettuali rigorosamente separati e complementari, mentre il soggetto trascendentale husserliano costituiva il mondo nel suo insieme e, all'interno di questo, un numero considerevole di domini differenti ai quali corrispondevano delle ontologie regionali e soprattutto la *Lebenswelt*, il mondo dell'immediata vita quotidiana. Detto questo non resta tuttavia meno vero che l'idealismo husserliano conservava il soggetto trascendentale di Kant e dei neokantiani, sola possibilità di conservare il primato ontologico del soggetto con la definizione dell'uomo come «essere-nel-mondo», soggetto trascendentale al quale avevano già rinunciato Hegel e Marx, e al quale rinunceranno di nuovo i grandi pensatori esistenzialisti, il giovane Lukács

(e, beninteso, anche il successivo Lukács marxista), Heidegger, Jaspers e Sartre.

Ecco dunque che hanno in comune Lukács e Heidegger: la ripresa della tradizione hegeliana, il rifiuto del soggetto trascendentale, la concezione dell'uomo come inseparabile dal mondo di cui fa parte, la definizione del suo essere nel mondo come storcità. Precisiamo ancora che se *Sein und Zeit* si compone di due parti, complementari ma tuttavia distinte, il problema dell'essere e l'analisi fondamentale dell'esserci, la maggior parte delle idee che Heidegger ha in comune con Lukács si trova in quest'ultimo in due opere differenti: la teoria del limite, e dell'autenticità in quanto legata a questo stesso limite, in *L'anima e le forme*; l'analisi della totalità (la questione dell'essere in Heidegger), l'unità della teoria e della prassi, il carattere pratico della prima, teorico della seconda, ed infine il problema della significazione, in *Storia e coscienza di classe.*

Infine bisogna anche sottolineare le differenze che oppongono, su questo fondamento comune, i due pensatori, e che fanno sì che, là dove Lukács vede una scelta inevitabile tra la filosofia tragica del tutto o nulla e la filosofia marxista della storia, Heidegger proponga una sintesi in una filosofia romantica della storia.

Queste differenze si basano prima di tutto sul fatto che per Heidegger il soggetto storico è individuale, mentre Lukács, ricollegandosi in questo con l'autentica tradizione di Marx ed Hegel, concepisce la storia come l'azione di un soggetto transindividuale, soprattutto di classi sociali. Da questa differenza ne derivano altre due, non meno importanti.

Anzitutto per Lukács la storia, che è il risultato dell'azione di tutti gli uomini, si realizza in una «direzione» globale ed è così soggetta alla categoria del progresso o a quella del regresso, dell'aumento o della diminuzione della conoscenza e della libertà, mentre per Heidegger il concetto di progresso è privo di significato, non avendo la storia che due dimensioni, quella dell'autenticità e quella dell'inautenticità, essendo l'esistenziale (equivalente della

«categoria» lukacsiana) che la regge quello della ripetizione (dell'autenticità da parte di individui d'élite che fanno la storia) e della catastrofe (non esplicitata in Heidegger, ma implicita perché essa è l'espressione empirica dell'oblio dell'autentico, della ricerca, nell'inautentico), inevitabile perché, nel migliore dei casi, deve sopraggiungere la morte degli individui d'élite, filosofi, poeti o capi di stato.

Una terza differenza deriva anch'essa dalla distinzione tra soggetto individuale e soggetto collettivo: essendo l'azione storica, per Lukács, come per Heidegger, inaccessibile alla conoscenza positivista ed essendo solamente soggetta alla giurisprudenza di una conoscenza filosofica (per Heidegger, in *Sein und Zeit*, ontologica), per Lukács tutto ciò che gli uomini fanno ha un carattere storico, non ci sono delle differenze tra le scienze umane e la filosofia, poiché le une e l'altra sono la conoscenza di un soggetto storico; mentre per Heidegger, poiché l'azione storica è privilegio di individui d'élite e le masse ne sono escluse, può esistere una sociologia positiva e non filosofica di queste ultime, mentre soltanto i soggetti storici — uomini di stato, filosofi, poeti — meritano una comprensione ontologica.

In altre parole, per Lukács come per Heidegger, la conoscenza della storia e l'azione storica non può essere che filosofica (o, che è la medesima cosa, ontologica), mentre la conoscenza positivista è riservata a tutto ciò che nel mondo sta al di fuori di questa azione. Ma per Heidegger solo un certo numero di individui d'élite sono creatori di storia, e solo il loro comportamento sfugge alla scienza positivista, che può abbracciare così tutto il dominio delle scienze naturali e la sociologia e la psicologia delle masse che vivono in modo inautentico. Per Lukács, al contrario, essendo la storia il risultato dell'azione di tutti gli uomini, la frontiera tra le scienze positiviste e le scienze filosofiche non passa tra la comprensione dei creatori di storia e la conoscenza di tutto il resto dell'universo naturale e sociale, ma tra le scienze fisico-chimiche e le scienze umane, non potendo queste ultime essere scientifiche senza essere filosofiche. Infine l'azione storica delle élites non potrebbe

essere per Heidegger che una ripetizione sporadica del ritorno all'autenticità a partire dall'inautenticità del *Si*, ripetizione limitata, non fosse altro che dalla vita degli individui creatori, e che inevitabilmente deve finire nell'oblio e nella ricaduta nel *Si*, fino alla ripetizione successiva. Per Lukács, al contrario, la storia è l'azione di tutti gli uomini, che, attraverso le contraddizioni, gli interessi particolari, l'egoismo dei gruppi sociali ed in particolare delle classi sociali, si orienta verso l'accrescimento della conoscenza e della libertà, ed è in rapporto a queste che essa assume uno statuto progressivo o regressivo.

Prima di affrontare l'analisi del pensiero dei due filosofi, bisogna dire ancora qualche parola sul problema del linguaggio. Se la parentela tra il pensiero di Lukács e quello di Heidegger non è stata notata dagli storici della filosofia per più di cinquant'anni, è, tra l'altro, perché c'è tra di loro una differenza radicale di terminologia e perché delle cose identiche, o per lo meno molto simili, sono dette da ciascuno di loro in modo totalmente differente. Questa differenza non è però accidentale; deriva, in parte almeno, dal fatto che Heidegger, per cui l'ontologia è radicalmente separata dalle scienze positive di cui costituisce soltanto il fondamento, vuol costruire un sistema rigorosamente coerente e dare un senso assolutamente univoco ai differenti termini che egli crea durante il suo sviluppo. Lukács, al contrario, per il quale le scienze sociali e la filosofia sono inseparabili, deve tener conto della triplice dimensione risultante dall'esigenza di coerenza del sistema, dalle descrizioni di fatti empirici e dal mantenimento della terminologia scientifica esistente, quando non abbia la necessità assoluta di modificarla. Una ragione che spiega la differenza di terminologia consiste nel fatto che Heidegger scrive per un pubblico universitario abituato non solo ad accettare, ma anche ad ammirare le creazioni linguistiche rigorose, mentre Lukács si rivolge ad un pubblico marxista, ai quadri sindacali e dei partiti operai ai quali egli deve trasmettere una serie di idee difficili e a loro poco familiari. È naturale

che in questa situazione egli si preoccupi prima di tutto delle necessità di farsi comprendere cercando di conservare il più possibile l'abituale terminologia marxista.

Ne deriva che, per esprimere delle idee poco differenti, qualche volta quasi identiche, Lukács parlerà di «totalità» là dove Heidegger impiegherà la parola «Essere»; di «uomo» là dove Heidegger creerà la parola «esserci»; di «prassi» là dove Heidegger impiegherà il termine «*Zuhandenheit*» (pressappoco: «utilizzabilità»[1]); Lukács impiegherà delle perifrasi poco variate per indicare la percezione passiva della realtà, sia nella percezione quotidiana, sia nella pretesa di fare una teorizzazione puramente oggettiva, là dove Heidegger userà «*Vorhandenheit*», ciò che è là, alla mano, e si presenta come indipendente da ogni prassi.[2] Va da sé che l'impiego delle parole *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* è estremamente suggestivo per indicare l'elemento comune della loro posizione di opposizione, e che c'è in ciò una creazione verbale evocatrice, inutilizzabile tuttavia in un'opera marxista. Perché se la parola *Vorhanden* [alla mano] è in tedesco d'uso corrente, comprensibile per tutti, la parola *Zuhanden* al contrario è — nell'accezione che le attribuisce Heidegger — una creazione artificiale che nessun marxista serio potrebbe sostituire al termine universalmente accettato e che adempie perfettamente alla sua funzione, cioè «prassi». Così non si può immaginare un libro marxista dove «uomo», «soggetto», vengano sostituiti da «*Dasein*», «Esserci».

Bisogna ancora aggiungere che questa differenza terminologica, che è possibile superare traducendo rispettivamente lo sviluppo di ogni pensatore nella terminologia dell'altro, porta a delle analisi teoriche di cui il meno che si

[1] Qui e altrove, per la traduzione italiana di questi termini, facciamo sempre riferimento alla trad. it. cit. (P. Chiodi) di *Sein und Zeit*. Goldmann traduce con «manipolabilità» (*N.d.T.*).

[2] Chiodi traduce con «semplice-presenza». «È quel modo d'essere che la tradizione designa come "realtà", *existentia*» (cfr. il glossario che P. Chiodi mette in appendice a M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968). Questa *existentia* è «un modo di essere secondario e derivato», e, in quanto tale, si oppone sia all'*Ex-sistenz* che alla *Zuhandenheit*. (*N.d.T.*)

possa dire è che rischiano di creare confusione. È il caso per esempio del basilare problema della relazione soggetto-oggetto.

Ho già affermato che tanto il pensiero dialettico di Hegel e di Marx, quanto in seguito la svolta filosofica nell'ambiente tedesco di sud-ovest degli anni 1920-1930, sono nati in gran parte dall'esigenza di superare l'opposizione tra il soggetto e l'oggetto dell'azione che era il fondamento della filosofia occidentale dopo lo sviluppo del razionalismo e dell'empirismo: cioè — a seconda di dove si situa il taglio — dopo l'antichità greca, in Platone ed Aristotele, o dopo San Tommaso, e, in ogni caso, dopo Cartesio. Per affermare il carattere teoricamente inaccettabile di questa opposizione, Hegel, Marx e Lukács avevano adottato la formula — che mi pare molto esplicita — della «identità di soggetto e oggetto». Non resta però meno vero che per criticare questa opposizione, la formula impiega ancora i due termini, distinti e, nella loro accezione corrente, opposti. Sostituendo «totalità» con «*Sein*» («Essere») e «soggetto» con «*Dasein*» («Esserci»), Heidegger crea una terminologia che ha senza dubbio il vantaggio di esprimere, nella struttura stessa della formula, contemporaneamente l'identità e la differenza relativa dei due concetti; egli potrà dunque criticare — ma solo apparentemente in modo giustificato — ogni filosofia che impieghi ancora i termini «soggetto»-«oggetto», accusandola di restare nella scia dell'ontologia tradizionale, nei confronti della quale il suo pensiero costituirebbe una rottura radicale. In realtà non c'è molta differenza tra l'affermazione che l' «Esserci» pone la questione del senso dell' «Essere», e che, per porla, egli deve domandarsi anche che cos'è il suo proprio «Essere» — l' «Essere» dell' «Esserci» — e l'affermazione che il soggetto pone la questione del senso della storia, e che questa questione presuppone quella della sua esistenza in quanto essere storico e parte di questa realtà storica che costituisce l'oggetto della questione. Bisogna ancora aggiungere che, se la questione del senso dell' «Essere» o del senso della storia presuppone la questione del

senso della vita e dell'azione umana, non è meno vero il reciproco, e non c'è alcuna priorità assoluta del soggetto, dell' «Esserci», in rapporto all'oggetto, alla totalità, all' «Essere», né è vero l'inverso.

Ancora una parola su due concetti centrali di questi due filosofi: quello di *reificazione* e quello di *falsa coscienza* nella terminologia di Lukács; quello di *Vorhandenheit* e quello di *Si* e di *inautenticità* in quella di Heidegger.

A partire dalla celebre analisi del feticismo della merce sviluppata da Marx nel primo capitolo del *Capitale*, Lukács, sostituendo la parola «reificazione» al termine marxiano, aveva sviluppato una teoria generale della falsa coscienza, a cui aveva consacrato metà della sua opera e nella quale egli mostrava come questa reificazione, legata alla produzione mercantile, metta capo a differenti forme di falsa coscienza e alla percezione del mondo esterno come puro oggetto suscettibile solo di essere conosciuto e modificato, ciò che Heidegger chiamerà *Vorhandenheit*, che si trova alla base di ogni interpretazione oggettivistica e soprattutto di ogni metafisica in quanto *teoria* dell'essere.

Heidegger, che beninteso non si interessa degli aspetti storicamente differenziati e socialmente localizzati delle variazioni della coscienza e non conosce che le dualità radicali (autentico/inautentico, scienza/ontologia, *Vorhandenheit/Zuhandenheit*, ecc.) dirà soltanto che la coscienza spontanea tende a comprendere l' «Esserci» (l'uomo) partendo dal mondo in quanto *Vorhanden*, che non è nient'altro che l'analisi marxiana e lukacsiana che ci hanno mostrato come, nella reificazione, la realtà umana e i fatti sociali vengano compresi come delle cose. È inutile dire che Heidegger non cerca alcun fondamento storico a questa illusione. Di qui si può comprendere il carattere, sincero all'interno di questo pensiero ma malgrado tutto poco giustificato, dell'affermazione che egli ha posto all'inizio e alla fine di *Sein und Zeit* come una sorta di inquadramento che giustificherebbe la sua pretesa di originalità, affermazione nella quale, senza nominare Lukács, egli critica la sua analisi della reificazione dicendoci che essa ha uno statuto

storico-sociologico che deve essere fondato ontologicamente, mentre la tesi lukacsiana è precisamente che non può esserci un fondamento ontologico al di fuori della conoscenza della società e della storia.[3]

Qualunque sia la prospettiva assunta, l'esistenza di questi due passi, il posto in cui si trovano (all'inizio e alla fine dell'analisi), l'impiego nel 1927 del termine «reificazione della coscienza» tra virgolette, quando l'opera di Lukács aveva sviluppato questo concetto come elemento centrale della sua filosofia nel 1923, ci sembrano indicare in maniera indubbia il contesto intellettuale nel quale *Sein und Zeit* si situa, l'interlocutore con cui Heidegger discuteva e il posto che egli vuole occupare in rapporto a lui.

Bisogna ancora aggiungere che il fatto di non nominare Lukács nel momento in cui egli si ritirava da ogni pubblica attività intellettuale per disciplina di partito, e aveva rinnegato la sua opera e non poteva rispondere, quando, accanto, si nominano Husserl, Scheler e Bergson, non poteva essere del tutto involontario.

Se ora cominciamo ad analizzare il sistema filosofico presentato in *Sein und Zeit*, constatiamo che la prima questione che, secondo Heidegger, deve essere posta alla filosofia, quella del senso dell'Essere, non potrebbe essere posta che a partire da un essente privilegiato, quello che pone la questione, a partire dall'uomo, dall'Esserci. In seguito Heidegger ci annuncia che la risposta che alla fine risulterà dalla sua analisi è che la natura dell'Essere è la sua storicità, che la natura dell'Esserci è la sua temporalità, costituita dalla possibilità di vivere in due modi diversi: quello dell'autenticità e quello dell'inautenticità, che appaiono non come delle proprietà ma come delle possibilità. Infine, la comprensione nel suo insieme di questa problematica presuppone una ontologia fenomenologica che rompe in maniera radicale con la conoscenza naturale e spontanea, poiché l'Esserci tende a comprendere sponta-

[3] Cfr. il cap. 1 della II parte.

neamente la realtà che ci circonda come realtà oggettiva, come *Vorhanden*, e a comprendere se stesso non a partire dalle sue proprie possibilità, ma a partire da questa realtà oggettiva, come un oggetto simile a molti altri. Infine, punto particolarmente importante, la posizione ontologica del problema del senso dell'Essere e dell'Esserci, come si definiscono a partire dalle loro possibilità, giunge a far comprendere quest'ultimo come essente *in* un mondo, e non come un essere che possiede un mondo o che ha un mondo di fronte a sé, chè in questo caso si rimarrebbe sul piano di una ontologia tradizionale.

Se poi cerchiamo di analizzare più da presso l'introduzione di Lukács a *Storia e coscienza di classe*, noi avremo una immagine della stretta parentela e al tempo stesso della differenza radicale tra i due pensatori.

Come Heidegger anche Lukács annuncia in questa prefazione la rottura radicale con la scienza e la metafisica tradizionali. Egli presenta tuttavia, e ciò è evidente, il metodo valido non in quanto ontologico e metafisico ma in quanto dialettico. Con l'aiuto di una citazione di Hegel egli si pone il problema della terminologia e risponde in anticipo all'obiezione di Heidegger contro coloro che usano ancora i concetti di soggetto e oggetto:

> «Nel ricordare questi limiti, richiamiamo l'attenzione del lettore esperto nella dialettica su un'altra difficoltà, indubbiamente inevitabile, che è insita nell'essenza di questo metodo: la questione delle determinazioni concettuali e della terminologia. È proprio dell'essenza del metodo dialettico il fatto che in esso giungano a sopprimersi i concetti falsi, nella loro astratta unilateralità. Questo processo di soppressione esige tuttavia che si continui ad operare con questi concetti unilaterali, astratti e falsi: essi debbono esser portati al loro esatto significato non tanto mediante una definizione, quanto piuttosto attraverso la funzione metodologica che essi ricevono in quanto momenti soppressi nella totalità. Nella dialettica corretta da Marx questo evolversi del significato è ancor meno fissabile, sul piano della terminologia, che nella stessa dialettica hegeliana. Infatti, se i concetti sono soltanto figure intellettuali della realtà storica, la loro figura unilaterale, astratta e falsa, è inerente alla vera unità in quanto è un suo momento. Ciò che Hegel dice nella Prefa-

zione alla *Fenomenologia* è ancora più vero di quanto creda egli stesso: "Così come l'espressione di *unità* di soggetto e oggetto, finito e infinito, essere e pensiero, ecc. comporta che questi termini conservino il significato che detengono *al di fuori della loro unità*, e dunque che nell'unità essi non vengano intesi in ciò che come locuzioni esprimono: egualmente il falso, non più come falso, è un momento della verità". Nella piena storicizzazione della dialettica quest'affermazione diventa ancora una volta dialettica: il "falso" è al tempo stesso, come "falso" e "non falso", un momento del "vero". Quando dunque i "superatori" professionali di Marx parlano della sua "mancanza di precisione concettuale", di mere "immagini" in luogo di definizioni, ecc., essi rivelano lo stesso spettacolo di desolazione della "critica hegeliana" di Schopenhauer, del tentativo di dimostrare gli "strafalcioni logici" di Hegel: la totale incapacità di comprendere quanto meno l'ABC del metodo dialettico».[4]

In questa stessa introduzione che tratta del carattere dialettico del pensiero di Marx, Lukács sottolineerà, contro il marxismo positivista e specialmente contro il marxista neokantiano Vorländer, l'importanza fondamentale della distinzione, che Marx utilizza continuamente, tra l'immediato e il mediato (distinzione che sarà sviluppata nell'opera come distinzione tra il parziale — immediato — e la totalità — mediata). Infine ecco un punto che pone chiaramente in evidenza la differenza con Heidegger: Lukács si scusa di aver posto la sua opera ad un livello astratto e filosofico, precisando tuttavia che il trovare e ritrovare il metodo dialettico implica una storicizzazione totale della conoscenza e dell'azione, e l'esigenza di applicare questo metodo al pensiero e all'azione del soggetto, in cui la storicizzazione radicale conduce ai problemi immediati ed attuali.

Si vede ciò che i due modi di procedere hanno in comune e ciò che hanno di opposto. L' Essere e la storia di Heidegger si situano al livello ontologico, tutt'al piú il filosofo ci dirà a piú riprese che la partecipazione a questa ontologia è indispensabile per orientarsi teoricamente e

[4] *Storia e coscienza di classe*, tr. it. cit., pp. LI-LII.

praticamente nella vita quotidiana, per comprendere se stessi con le proprie possibilità in quanto Esserci nel mondo; ma tutto ciò, vale a dire la scienza e la politica, non sono dominio del filosofo e dell'ontologia, anche se questa ontologia gli permette, in quanto individuo, di prendere posizione nella vita quotidiana in quanto sapiente o in quanto politico. Heidegger, che si disinteressa della scienza, non si è però disinteressato della politica: richiamandosi a questa ontologia egli è diventato uno dei principali araldi del nazionalsocialismo. Lukács, di contro, non accetta nessuna separazione radicale tra l'ontico e l'ontologico, tra i problemi immediati e la filosofia, e, se poteva esserci un primato, questo veniva da lui assegnato ai problemi immediati; ma non è possibile orientarsi sul piano scientifico o sul piano politico senza inserire l'immediato nel mediato, la parte nel tutto, l'individuo nella classe, la classe nella società, la società nella storia. È dunque a partire dalla preoccupazione di dare risposte valide ai problemi immediati che egli è obbligato ad affrontare i problemi filosofici e poiché questi problemi sono particolarmente difficili — specialmente nel momento in cui egli scriveva, momento in cui bisognava rompere con una lunga tradizione positivista e dualista di razionalismo, di empirismo e anche del pensiero di Kant — egli diventerà filosofo e finirà per scrivere, poiché Marx non l'aveva fatto, la prima grande opera propriamente filosofica sulla dialettica.

Aggiungerò che, al di là della parentela e dell'opposizione teorica che sono l'oggetto di questo saggio, vi sono una parentela ed una opposizione analoga tra le prese di posizione politiche dei due pensatori, cioè tra le relazioni di Heidegger con il nazionalsocialismo e quelle di Lukács con lo stalinismo. Come si sa essi hanno aderito ad una dittatura politica a partire dalle loro analisi globali sul senso della storia. E questa adesione a due dittature differenti ed opposte aveva, nei due casi, una struttura analoga: per Heidegger come per Lukács il senso della totalità (o dell'Essere) si manifesta sui tre piani equivalenti della politica,

della filosofia e dell'arte. Perciò il loro impegno non poteva ridursi ad una adesione servile ad un programma, alle esigenze o agli ordini dei capi politici.

In questa prospettiva storica Heidegger si situa sullo stesso piano di Hitler, Lukács sullo stesso piano di Stalin, e poiché essi esprimevano la totalità stessa sul piano della conoscenza, è evidente che essi pensavano di comprendere la natura della politica meglio degli stessi capi politici. Per Heidegger l'antisemitismo non poteva essere che un errore profondo di cui rammaricarsi, il biologico non aveva posto nell'ontologia e non poteva né limitare né favorire le possibilità dell'Esserci di scegliere tra l'autentico e l'inautentico. D'altra parte Hitler non poteva essere che un capo carismatico, uno di quegli uomini eccezionali che hanno ritrovato l'autenticità nella dimensione politica della storia e che dovevano, come ogni «ripetizione», finire con il ritorno al *Si*, all'oblio dell'autenticità, e ciò vuol dire — politicamente — alla catastrofe. Per Lukács Stalin e lo stalinismo non erano che una fase necessaria, ma transitoria, della Rivoluzione, la fase bonapartista la cui funzione e il cui senso erano di difendere le acquisizioni essenziali contro i nemici esterni, minacciosi, reazionari e potenti.

È inutile dire che né Hitler né Stalin potevano accettare queste posizioni: per il primo, l'antisemitismo costituiva un elemento essenziale della sua politica, e soprattutto egli annunciava ai suoi adepti una vittoria duratura e un regno millenario; quanto agli stalinisti, lungi dall'accettarsi come una fase transitoria, pretendevano di realizzare il socialismo in un solo paese e di costituire una forza rivoluzionaria nel mondo: la stessa definizione dello stalinismo come bonapartismo, formulata da Trotsky, — una delle sue idee più importanti — era quasi considerata come la massima ingiuria negli ambienti stalinisti.

Si comprende così come i due filosofi abbiano avuto delle difficoltà quasi identiche con le due dittature alle quali aderirono, e che al contrario, dopo la caduta dell'hitlerismo e dello stalinismo, essi siano stati tra i pochi intellettuali che conservarono e difesero le loro antiche po-

sizioni, pretendendo di aver compreso la funzione di queste dittature meglio della maggior parte degli stessi loro partigiani e capi (il nazismo non è effettivamente affondato nella catastrofe? Lo stalinismo non ha forse permesso effettivamente di vincere il pericolo immediato del nazismo, e il pericolo, più virtuale ma che tuttavia è esistito, dell'accerchiamento dell'U.R.S.S. e di un fronte anticomunista delle grandi potenze capitalistiche?).

Se ora analizziamo il primo saggio del libro di Lukács, *Che cos'è il marxismo ortodosso?*, constatiamo che questo comincia affermando che l'ortodossia marxista non concerne alcuna delle analisi concrete del maestro; che concerne solamente il metodo e che consiste nella

> «convinzione scientifica che nel marxismo dialettico si sia scoperto il corretto metodo della ricerca, che questo metodo possa esser potenziato, sviluppato ed approfondito soltanto nella direzione indicata dai suoi fondatori. Ma anche: che tutti i tentativi di superarlo o di «migliorarlo» hanno avuto e non possono avere altro effetto che quello di renderlo superficiale, banale ed eclettico».[5]

Lukács ribadisce questo atteggiamento contro coloro che oppongono al marxismo l'esigenza di uno studio «oggettivo» dei «fatti», e per determinare in modo completo questa posizione egli pone come epigrafe del suo saggio l'ultima tesi di Marx su Feuerbach: «I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in maniera diversa, ma ciò che importa è *modificarlo*».[6] In questo studio Lukács presenterà il metodo dialettico marxista come una rottura radicale con la teoria, secondo lui *non scientifica*, che pretende di fare uno studio oggettivo della realtà sottomettendosi in primo luogo ai dati empirici. Inutile dire (d'altronde questo diventerà sempre più chiaro) che questa analisi è, almeno per certi aspetti, analoga a quella che Heidegger farà del metodo fenomenologico — e della ontologia fondata su di esso — che concepisce il mondo come «presente» (*Vor-*

[5] Ib., p. 2.
[6] Ib., p. 1.

handen), dato, [a un] soggetto conoscente che deve solamente comprenderlo ed agire su di esso. Quali che siano le differenze, e sono grandi, vi è una stretta parentela tra il mondo storico lukácsiano della stretta unità tra la teoria e la prassi, e il mondo heideggeriano nel quale si trova impegnato l'Esserci e nel quale la realtà stabilisce con esso una relazione di utilizzabilità (*Zuhandenheit*).

«La dialettica materialista è una dialettica rivoluzionaria». Ȇ ciò che deve esser compreso, dice Lukács, prima di affrontare tutti gli altri elementi che la costituiscono:

> «Si tratta del problema della teoria e della prassi. E non soltanto nel senso indicato da Marx nella sua prima critica ad Hegel, secondo cui "la teoria si trasforma in potenza materiale non appena ha presa sulle masse". Si debbono piuttosto scoprire, non solo nella teoria, ma anche nel modo in cui essa "ha presa sulle masse" quei momenti e quelle determinazioni che rendono la teoria, il metodo dialettico, veicolo della rivoluzione: l'essenza pratica della teoria deve esser tratta e sviluppata dal metodo dialettico e dal suo rapporto con l'oggetto (...) Nello stesso scritto Marx ha chiaramente espresso le condizioni della possibilità di un simile rapporto tra teoria e prassi: "Non basta che il pensiero si spinga fino alla realtà, è necessario che la realtà stessa si spinga fino al pensiero". O, in uno scritto anteriore: "Apparirà allora che il mondo possiede da tempo il sogno di una cosa di cui deve soltanto possedere la coscienza, per possederla realmente". E Lukács conclude: "Solo un rapporto di questo genere della coscienza con la realtà rende possibile l'unità tra la teoria e la prassi"».[7]

Le due ultime citazioni hanno un elemento in comune che le oppone alla prima: il fattore attivo; l'inizio dell'azione rivoluzionaria non si trova solamente nel soggetto che pensa e agisce, nella teoria, ma altrettanto, e forse di più, per «torcere il bastone», dalla parte dell'oggetto, della realtà che il soggetto si accinge a trasformare. Questa idea assomiglia per certi aspetti a quella che svilupperà Heidegger quattro anni dopo, quando dirà che il solo pensiero realmente filosofico è quello nel quale il *Dasein*, l'Esserci, fa

[7] Ib., pp. 2-3.

parlare l'Essere, e per questo trova la sua autentica relazione con lui. Si oppone tuttavia all'analisi heideggeriana nella misura in cui mentre per Heidegger si tratta di una analisi valida universalmente che costituisce il fondamento della storia, Lukács invece, molto più dialettico, sviluppa questa stessa affermazione completandola: l'unità della teoria e della prassi, la tendenza della teoria verso il mondo, e del mondo verso la teoria, è essa stessa un fatto storico, la cui struttura cambia nel corso del divenire, e che il teorico non potrà analizzare in modo valido se non per quanto riesca a fondare su di essa la sua comprensione dei fatti storici — tesi comune anche ad Heidegger — e a fondarla sull'analisi concreta dell'aspetto che assume nell'immediato, *hic et nunc*, la strutturazione di questa unità — compito che Heidegger relega nell'ontica, escludèndolo dalla riflessione ontologico-filosofica.

Aggiungiamo che una delle idee centrali dell'analisi lukacsiana — idea che egli ha criticato e rinnegato in seguito — è quella che l'epoca storica che iniziava con la rivoluzione bolscevica costituiva la penultima tappa verso l'identità totale e trasparente tra teoria e prassi. In termini più chiari, il libro sarebbe stato scritto in un'epoca in cui tutte le condizioni della rivoluzione socialista erano date, tranne una — la presa di coscienza —, e in cui questa rivoluzione aveva un carattere imminente.

> «Giungere ad acquisire chiarezza su questa funzione [la pratica rivoluzionaria, L. G.] della teoria significa al tempo stesso imboccare la via che conduce alla conoscenza di ciò che rappresenta la sua essenza teorica: il metodo della dialettica».[8]

E, per indicare la radicalità della sua rottura, Lukács critica un libro che a quel tempo (ma anche in seguito) aveva assunto la funzione di bibbia per il marxismo volgare e dogmatico: l'*Antidühring* di Engels. Perché, egli afferma, quale che fosse l'energia con la quale Engels aveva affermato il carattere fluido ed in continua trasformazione dei

[8] Ib., p. 4.

concetti e degli oggetti che ad essi corrispondono, il carattere dinamico di ogni realtà e il suo statuto di processo,

> «il fluido trapassare di una determinazione nell'altra, l'ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre, e di conseguenza la necessità di risolvere la causalità rigida ed unilaterale nel rapporto di interazione, l'interpretazione più essenziale, il *rapporto dialettico tra soggetto ed oggetto nel processo storico*, non viene neppur menzionata, e tanto meno quindi posta — come si dovrebbe — al centro della considerazione metodica».[9]

La rottura con il positivismo riguarda non solamente i razionalisti, gli empiristi, i neokantiani, ma anche lo pseudomarxismo positivista, perfino nella sua opera più rappresentativa, la più scientifica, quella più geniale: l'*Antidühring*. Poiché, come dice Lukács, proseguendo:

> « (...) senza questa determinazione [la relazione dialettica di soggetto e oggetto, L. G.], il metodo dialettico — nonostante il mantenimento, in ultima analisi puramente apparente, della "fluidità" dei concetti — cessa di essere un metodo rivoluzionario. Allora la differenza rispetto alla "metafisica" non viene più ricercata nel fatto che, in ogni considerazione "metafisica", l'oggetto della considerazione resta necessariamente intatto e immutato, e perciò nel fatto che la considerazione stessa resta meramente *intuitiva* e non diventa pratica, mentre per il metodo dialettico il problema centrale è la *modificazione della realtà*. Se non si considera questa funzione centrale della teoria, il privilegio della formazione "fluida" del concetto diventa del tutto problematico: una pura questione "scientifica". Il metodo può essere assunto o respinto secondo lo stato della scienza, senza che debba mutare qualcosa nell'atteggiamento di fondo verso la realtà, nel modo di concepirla come modificabile o no. Anzi, come si è mostrato, tra i seguaci di Marx, nel caso dei così detti machisti, può accadere che risultino ancor più potenziati l'impenetrabilità, il carattere fatalistico ed immutabile della realtà, la sua "legalità" nel senso del materialismo borghese, intuitivo...».[10]

[9] Ib., p. 4. La trad. it. è stata qui (come altrove) modificata, nel senso della traduzione di Goldmann. (*N.d.T.*)

[10] Ib., pp. 4-5.

E Lukács sottolineerà in seguito che ogni volontarismo — e, aggiungiamo, ogni teoria dell'autonomia dei valori — non è che l'altra faccia soggettiva della stessa medaglia, il completamento di una teoria oggettivista, fatalista e determinista, in una parola contemplativa della realtà.

Il secondo paragrafo è consacrato all'analisi della natura dei fatti empirici, tema centrale del pensiero positivista. Senza andare così lontano come farà l'epistemologia contemporanea, Lukács pensa che la struttura stessa dell'invarianza dell'oggetto percepito è una costruzione strettamente legata alla natura dell'oggetto e alla prassi del soggetto. Egli inizia constatando che ogni fatto ci è dato solo come elemento di un contesto più vasto, che adempie una certa funzione in questo contesto, funzione che sola decide del suo significato e del suo carattere pertinente o non pertinente per la prassi. I fatti non sono dei puri dati, un fondamento autonomo sul quale si costruiscono le analisi teoriche e scientifiche:

> «Naturalmente, l'empirismo più ottuso nega che i fatti siano in generale tali soltanto all'interno di una simile elaborazione metodologica — che può essere diversa secondo lo scopo che si persegue nella conoscenza. Esso crede di poter trovare un fatto importante in ogni dato, in ogni statistica, in ogni *factum brutum* della vita economica. Ed esso non si rende conto che l'enumerazione più semplice, la catalogazione di "fatti" più scarna di commenti è già un' "interpretazione" (...). Gli opportunisti più raffinati — nonostante la loro istintiva e profonda ostilità verso ogni teoria — non negano affatto ciò. Essi s'appellano tuttavia al metodo delle scienze della natura, al modo in cui queste sono in grado di esibire, attraverso l'osservazione, l'astrazione, l'esperimento, ecc. fatti "puri" e di giustificare le loro connessioni. E contrappongono questo ideale della conoscenza alle forzate costruzioni del metodo dialettico».[11]

Volendo criticare questo metodo, per quanto riguarda le scienze storiche ed umane, Lukács mostra:

a) che la società capitalistica tende, nel suo funzio-

[11] Ib., pp. 7-8.

namento, a dare ai fatti sociali un aspetto reificato e quantitativo, analogo ai fatti che le scienze naturali studiano, così che l'utilizzazione di questi metodi — che talvolta sembrano in apparenza empiricamente confermati — porta a priori ad accettare che la realtà sociale ha, e deve conservare, una struttura capitalistica;

b) che l'applicazione di questi metodi e l'utilizzazione di questi procedimenti di ricerca eliminano metodologicamente la dimensione storica dai fatti sociali, rafforzando così l'errore che deriva dai fatti nominati nella osservazione precedente;

c) che i metodi di rilevazione dei fatti (statistiche, inchieste, ecc.) necessitano, per poter essere utilizzati, di un tempo molto lungo, tanto che quando la pubblicazione avviene, molto spesso presentano una realtà già superata. Questo ritardo, relativamente poco importante in un periodo tranquillo, può essere la fonte di gravi errori quando si tratta di un periodo di rapide trasformazioni.

Per quanto riguarda il punto *a*), e così anche per gli altri due, Lukács dice:

> «Sorgono fatti "isolati", complessi isolati di fatti, settori parziali (economia, diritto, ecc.) con leggi proprie, che sembrano già essere ampiamente predisposti nelle loro forme fenomeniche immediate ad un'indagine scientifica di questo genere. Cosicché assume necessariamente un valore particolarmente "scientifico" sviluppare conseguentemente questa tendenza — che risiede nelle cose stesse — elevandola a *scienza*. Mentre la dialettica, che sottolinea la concreta unità dell'intero di fronte a tutti questi sistemi parziali e a questi fatti isolati ed isolanti — la dialettica, che rivela quest'apparenza mostrando naturalmente come essa sia necessariamente prodotta dal capitalismo —, sembra essere una mera costruzione. La non scientificità di questo metodo, apparentemente così scientifico, risiede dunque nel fatto che esso trascura il *carattere storico* dei fatti che si trovano alla sua base».[12]
> «Tuttavia il carattere storico di quei "fatti", che sembrano essere appresi dalla scienza in questa "purezza", si fa valere con conseguenze ancora più gravi. Essi non sono soltanto, come prodotti dello sviluppo storico, in una costante trasformazione, *ma*

[12] Ib., p. 9.

> *sono anche — proprio nella struttura della loro oggettualità — prodotti di un'epoca storica determinata: quella del capitalismo*»;[13]
> «la scienza, secondo le parole di Marx, "sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica coincidessero direttamente". Ciò che importa è dunque, da un lato, liberare i fenomeni da questa forma immediata di datità, trovare le mediazioni mediante le quali possano essere riferiti al loro nucleo, alla loro essenza, e colti nella loro stessa essenza, e, dall'altro, ottenere la comprensione di questo loro carattere di fenomeno, del loro apparire come *necessaria* forma fenomenica. (...) «Solo operando questa connessione, nella quale i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una *totalità* come momenti dello sviluppo storico, diventa possibile una conoscenza dei fatti come conoscenza della realtà».[14]

Questa conoscenza va dal dato alla conoscenza della totalità concreta come riproduzione teorica della realtà:

> «Questa totalità concreta non è data affatto immediatamente al pensiero. "Il concreto è concreto, — dice Marx — poiché è la sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice"».[15]

E, dopo aver criticato nuovamente la «sintesi» dell'idealismo e del materialismo volgare, Lukács conclude il paragrafo ricordando che:

> «L'asserzione di Marx secondo la quale "i rapporti di produzione di ogni società formano un intero" è la premessa metodologica e la chiave della conoscenza *storica* delle relazioni sociali. Ogni categoria singola isolata può infatti essere pensata e trattata, in questo isolamento, come se fosse sempre presente nell'intero sviluppo sociale (e qualora non fosse reperita in una data società, si tratterebbe appunto di un' "eccezione" che conferma la regola). La differenza reale dei gradi dello sviluppo sociale si estrinseca molto meno chiaramente ed univocamente nelle modificazioni a cui sono sottoposti questi momenti singoli parziali isolati, che nelle modificazioni subite dalla loro *funzione*

[13] Ib., p. 10. Il corsivo è nel testo di Lukács, ma non nella citazione di Goldmann. (*N.d.T.*)

[14] Ib., pp. 11 e 12.

[15] Ib., p. 12.

> nel processo complessivo della storia, nel loro rapporto con l'intero della società».[16]

Il terzo paragrafo inizia con la constatazione che un pensiero centrato sull'idea di totalità, che in apparenza si allontana dal dato immediato, che in apparenza costituisce la realtà in maniera così poco «scientifica», è in realtà il solo metodo che permetta di riprodurre e di cogliere intellettualmente la realtà. «La totalità concreta è quindi la categoria autentica della realtà». Le contraddizioni che la ricerca scopre da principio nella realtà immediata non possono essere cancellate e superate, ma devono essere integrate come elementi costitutivi di una analisi strutturale.

Dopo di ciò Lukács arriva a trattare del problema degli studi storici parziali e della loro relazione con il senso globale della storia. Questo si potrebbe chiamare, nel linguaggio heideggeriano, la relazione tra gli studi ontici della storia e lo studio ontologico dell'Essere e della sua storicità. Con stupore, lo confesso, bisogna dire che lo studio di Lukács non è affatto radicale e si avvicina ancora per certi aspetti al dualismo heideggeriano. Ho già detto come Lukács, parlando dei fatti immediatamente dati, ammettesse ancora — in contrasto in ciò con la prima *Tesi su Feuerbach* e con i risultati dei più recenti studi epistemologici, specialmente quelli di Piaget — che la percezione degli oggetti e dei fatti isolati poteva farsi in maniera valida, che essa costituiva una specie di dato indipendente, e che l'integrazione alla totalità, all'insieme della storia non era importante se non per conoscere la pertinenza di quelli, il loro significato, la loro funzione. È evidente — e Piaget l'ha mostrato in modo convincente — che, come dice Marx nella prima *Tesi su Feuerbach*, nella stessa organizzazione dei dati sensibili ed immediati la strutturazione degli oggetti percettivi è strettamente legata alla prassi, e questo vuol dire alla storia. Questa è la mancanza di radicalità che mi pare si ritrovi nel paragrafo sulla conoscenza storica.

[16] Ib., p. 13.

II - Corso dell'anno 1967-68

1. Reificazione, Zuhandenheit e prassi

Con ogni probabilità due passaggi in *Sein und Zeit* si riferiscono a Lukács. Il primo è a p. 46 [tr. it. p. 111] del libro, dove Heidegger si pone il problema di cosa differenzi la sua filosofia dalle altre, e la distingue da tre altre filosofie: nomina Scheler e il personalismo; Dilthey e la filosofia della vita; ma per quanto riguarda la terza, quella che — secondo l'autore — si difende sul piano ontico contro la reificazione della coscienza (*Verdinglichung des Bewusstseins*), egli non nomina nessuno. È molto probabile nondimeno che nel 1927 non si potesse trattare che di Lukács.

Ecco ciò che scrive Heidegger:

> «Uno dei primi compiti dell'analitica è infatti quello di dimostrare che, se si muove da un io immediatamente dato o da un soggetto, si fallisce completamente il contenuto fenomenico dell'Esserci [che può essere tradotto con "uomo", malgrado le riserve heideggeriane che sono d'altronde problematizzate nelle frasi seguenti: L. G.]. Ogni idea di soggetto — quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare del suo fondamento — è *ontologicamente* partecipe del principio del *subjectum*, anche se onticamente (dunque sul piano della scienza: L. G.), ripudia nel modo più netto la teoria della "sostanza-anima" e la "reificazione della coscienza". Perché sia possibile chiedersi che cosa si intenda *positivamente* quando si parla di un essere del soggetto, dell'anima, della coscienza, dello spirito, della persona, non reificato, bisogna innanzitutto aver chiarito ontologicamente la reificazione in quanto tale».[1]

[1] Tr. it. cit., p. 111, qui leggermente ritoccata, nel senso della traduzione di Goldmann (*N.d.T.*).

Heidegger ci dice che l'ontologia tradizionale è una ontologia del soggetto e dell'oggetto, e che ciò che è fondamentale nel suo pensiero, per la sua filosofia, è precisamente il rifiuto di ogni opposizione tra soggetto ed oggetto, di ogni affermazione di un soggetto che si trova di fronte ad un oggetto; è il rifiuto di un modo di conoscenza che parte da dati positivi e, di converso, da giudizi di valore. Ora egli dice, a proposito di Lukács, a proposito della filosofia della reificazione della coscienza, che questo pensiero si trova ancora sul piano ontico della separazione tra soggetto ed oggetto, che ci troviamo sempre al livello del soggetto. Questa obiezione — terminologicamente esatta — è — filosoficamente — inesatta, e deriva da un malinteso su cui noi torneremo in seguito.

Il secondo passo che in *Sein und Zeit* si riferisce alla reificazione della coscienza presente, ha due caratteristiche differenti, rispetto al primo, che gli conferiscono una particolare importanza. La prima volta la reificazione della coscienza era citata vicino ad altre due filosofie; questa volta si tratta unicamente della reificazione della coscienza, e — di nuovo — senza fare nessun nome. La seconda caratteristica, la più importante, è il luogo di questo passo in *Sein und Zeit*: si trova nell'ultima pagina del libro, nella conclusione. *Sein und Zeit* doveva avere un secondo volume (che non è mai seguito); malgrado ciò, se il libro termina con la problematica della reificazione della coscienza è perché quest'ultima pagina ha una importanza fondamentale per l'insieme del libro.

> «È stato già chiarito da tempo che l'ontologia antica opera con "concetti di cosa" e che esiste il pericolo di "reificare la coscienza". Ma che cosa significa reificazione? Quale ne è la causa? Perché l'essere è "innanzi tutto" concepito in base alla semplice-presenza (Vorhanden) e *non* in base all'utilizzabile (Zuhanden) che ci è più vicino? *Perché* la reificazione finisce per avere il sopravvento? Com'è strutturato *positivamente* l'essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata ad esso? Per uno svolgimento originario del problema dell'ontologia, sarà sufficiente la "distinzione" di "coscienza" e "cosa"? Conosciamo

forse la via per risolvere questi problemi? sarà possibile anche solo *cercare* la soluzione di questi problemi finché il *problema* del senso dell'essere in generale non sia stato posto e chiarito?»[2]

La posizione di questo passo dà un'importanza particolare al problema della reificazione ed indica che, per Heidegger, è un problema centrale della discussione.

Si tratta di un riferimento diretto a Lukács? In *Storia e coscienza di classe* la reificazione è il concetto essenziale, ed il capitolo che ad essa è consacrato, fondamento degli altri testi, è quantitativamente il più lungo del libro. È intitolato «La reificazione e la coscienza del proletariato», indicando chiaramente che il problema della reificazione è il problema della trasformazione della coscienza, della strutturazione di una coscienza inadeguata, e che il proletariato è il solo gruppo sociale che possa abolire la reificazione e giungere ad una coscienza non reificata. Molto probabilmente si tratta di una discussione tra due libri fondamentali, che rappresentano per altro una svolta analoga, pur essendo opposti l'uno all'altro. Saranno necessarie delle ricerche concrete per dare una risposta decisiva. È possibile che ci siano state intorno a Lask, che si orientava verso l'hegelismo, delle discussioni su questi problemi, e non è impossibile che i libri di Lukács e di Heidegger siano delle risposte a queste. Bisognerà egualmente cercare nella direzione di Simmel, benché in lui il concetto non sia così centrale in quanto filosofia della reificazione.

Bisogna ancora sottolineare come «*Verdinglichung des Bewussteins*» è sempre tra virgolette nel testo di Heidegger e che, ironia supplementare, si tratta di virgolette di citazione. Questi termini non si riferiscono dunque ad una o ad un'altra idea espressa in altro modo da uno dei filosofi che Heidegger nomina più volte nel suo libro (Husserl e Bergson, tra gli altri), ma a dei concetti precisi utilizzati da un pensatore che non è nominato. Bisogna anche aggiungere che la reificazione difficilmente può essere riferita a Marx, primo perché l'analisi della coscienza reificata non

[2] Cfr. tr. it. cit., pp. 618-9.

occupa che un capitolo nel *Capitale*, ed inoltre perché Marx usa il termine «feticismo della merce». La traduzione di «feticismo della merce» con «reificazione» è stata fatta da Lukács nel 1922.

Secondo Heidegger tutta questa problematica della reificazione è valida; tuttavia si situa al livello della scienza, nell'ordine ontico e può essere chiarita solo dopo le ricerche ontologiche, che non si occupano della scienza. Anche per Lukács il problema viene posto alla scienza, ma rimane al tempo stesso un problema filosofico, poiché, per lui, scienza e filosofia non sono separabili. Quando, partendo dalla terminologia, Heidegger considera la filosofia della reificazione della coscienza come una ontologia del soggetto, e la situa sul piano ontico della scienza e della separazione tra soggetto e oggetto, egli disconosce la specificità del modo di procedere di Lukács che continuamente utilizza il linguaggio del passato e le sue separazioni nel negarle, e che per affermare l'inesistenza dei giudizi di valore e dei giudizi di fatto, è obbligato a parlare separatamente di questi giudizi. La fissità di questi termini, la loro opposizione assoluta, risultano per altro dal processo di reificazione che riguarda tanto la realtà sociale ed economica, quanto la coscienza del soggetto.

Lukács stesso aveva segnalato le difficoltà derivanti dal suo modo di procedere nell'introduzione del suo libro, la cui tesi fondamentale è proprio che, per passare dalla scienza positivista ad una scienza positiva e filosofica bisogna superare l'opposizione del soggetto e dell'oggetto e partire dall'idea che, nella società, l'essere che la pensa corrisponde ad una visione del mondo di un gruppo sociale, e che, pensando la società, il gruppo sociale pensa anche se stesso, di modo che non esiste separazione tra il soggetto e l'oggetto.

È rigorosa la parentela tra Heidegger e Lukács nell'analisi di ciò che Heidegger chiama «l'ontologia tradizionale» e di ciò che Lukács chiama la filosofia tradizionale o anche il pensiero e la scienza positivisti, e che consiste precisamente nella distinzione tra i giudizi di fatto ed i

giudizi di valore, nell'affermazione che la coscienza conosce degli oggetti indipendentemente dal soggetto, dunque precisamente nell'affermazione che vi è un soggetto ed un oggetto. Su questo punto Lukács ed Heidegger sono rigorosamente d'accordo: il mondo non è là, dato immediatamente di fronte ad una coscienza conoscente che lo conosce in quanto è e che, di conseguenza, lo giudica. Per parlare con il linguaggio di Piaget, l'oggetto stesso, la constatazione protocollare del positivismo — la presenza qui di un accendino — non è un fatto, ma già una costruzione: ogni pensiero implica una costruzione del soggetto. Non c'è un mondo già dato, l'oggetto è costruito e la sua inseparabilità dal soggetto giunge fino alla loro identità — parziale, secondo me; totale, secondo Lukács — nelle scienze sociali. Il concetto lukacsiano di *Gegenstandsstruktur* è stato tradotto in francese con «objectivité»;[3] ora, questo concetto si oppone ad ogni idea di oggettività assoluta: l'oggettività non esiste, esiste solamente la strutturazione dell'oggetto da parte del soggetto.

Heidegger vede in Descartes il punto fondamentale in cui questa rottura tra soggetto ed oggetto si è fissata, con la filosofia cartesiana dell'io cosciente e pensante ed il suo problema insolubile di sapere come questo io giunge a conoscere il reale, poiché è fin da principio io conoscente ed interiorità. Lukács pone proprio la medesima problematica, ma, data l'ispirazione della sua opera, che non si rivolge a dei filosofi, egli l'ha posta al livello dei problemi ideologici del suo tempo. Tuttavia una differenza altrettanto profonda oppone i due pensatori nell'interpretazione di questa problematica, differenza che ha il suo fondamento in ciò che separa i due filosofi.

Per Heidegger esiste una dualità tra le due dimensioni, autentico ed inautentico, ontologico ed ontico. Da una parte, l'inautentico, l'ontico, la rottura del soggetto e dell'oggetto, la constatazione, la posizione del mondo come

[3] «Struttura oggettuale», «dell'oggetto» e, rispettivamente, «oggettività» (*N.d.T.*).

esistente, dato, *Vorhanden*; questa posizione parte sia dalla coscienza, sia, come dice Heidegger — e Lukács in una certa misura —, da una specie di pratica tecnica. L'uomo si trova nell'inautenticità, nel mondo del male, e quando su questo piano, senza pensarlo veramente, si innalza al sommo della cultura, egli fa della filosofia e della metafisica e produce questa pseudo-ontologia del mondo dato e del soggetto che gli si oppone. Ciò vale per la coscienza quotidiana e per la scienza positiva, per altro riconosciuta da Heidegger come valida nel suo dominio, e vale anche per la filosofia. Non è in rapporto all'altra dimensione, all'autenticità, su cui ritorneremo, che la filosofia giunge alla presa di coscienza ontologica fondamentale che coglie il *Dasein* nel suo progetto, come correlativo al mondo all'interno del quale si trova il suo progetto. L'esistenza di queste due dimensioni è per Heidegger una specie di dato ontologico primario: è così... Il mondo è descritto a partire da una precomprensione, si tratta di una descrizione fenomenologica di ciò che deve essere compreso ed accettato, anche se — secondo Heidegger — la fenomenologia deve per prima cosa cercare il senso dell'Essere, che non è dato immediatamente.

Per Lukács la questione è completamente differente: il dato non è che un fatto empirico che ha bisogno di una costruzione, di una spiegazione scientifica che chieda: perché, come, in quale situazione, in quale momento, in quale modo e per quale funzione. Se in un certo momento gli uomini pensano in un certo modo, ciò pone non un problema di descrizione fenomenologica, ma un problema scientifico. Com'è possibile che in un certo momento gli individui sul piano della coscienza quotidiana, gli uomini di scienza facendo delle scienze positive, i filosofi facendo della filosofia, si trovino in questa posizione di rottura tra il soggetto e l'oggetto?

Heidegger separa la scienza dalla filosofia, nella quale la scienza non penetra. Per Lukács, al contrario, nessun problema di filosofia è posto in maniera valida se noi non l'abbiamo tradotto in termini scientifici. Non esiste una

scienza positiva dei fatti umani, valida in sé, che una filosofia, anch'essa valida in sé, possa completare. È dunque sul piano della ricerca scientifica che bisognerà mostrare, ogni volta, perché l'analisi positivista non è valida e perché l'analisi filosofica ci fa comprendere meglio il problema; ma ciò significa, all'inverso, che quando si pone un problema a livello filosofico è necessario porlo storicamente, per cercarne una spiegazione positiva. Le parentele e le differenze tra i due filosofi di cui ci occupiamo appaiono a ciascun livello. Il problema è analogo, poiché si tratta si superare l'opposizione soggetto / oggetto e l'ontologia tradizionale. Le risposte sono differenti poiché, per Heidegger, la scienza è separata dalla filosofia e la storia è la storia di uno spirito a due dimensioni; mentre per Lukács la scienza e la filosofia sono inseparabili nella comprensione e spiegazione di una storia unica, che non è data immediatamente, e che è «da fare» nella scienza e nella prassi.

Il soggetto reale di ogni azione storica, il soggetto di ogni azione umana è per Lukács, che si ispira a Marx, un soggetto plurale; soggetto che è nello stesso tempo oggetto, poiché è lui stesso che comprende e che agisce su una società di cui fa parte. Al livello essenziale dell'azione storica decisiva, della filosofia e della cultura, questo soggetto plurale è un gruppo privilegiato, la classe, che si orienta verso l'organizzazione o la riorganizzazione globale della società, donde i termini: *storia e coscienza di classe*. In rapporto al «soggetto» individuale — e il *Dasein* di Heidegger non è che un individuo —, non è affatto vero che l'universo non sia un dato, che la casa, il concetto di casa, non sia un fatto dato, davanti al quale si trova questo soggetto. Si tratta di comprendere la casa, l'organizzazione sociale, il diritto, l'arte, lo stato ovvero ogni realtà culturale e storica come prodotto del soggetto ed in permanente trasformazione: bisogna riferirli ai gruppi che li hanno creati; ma un «soggetto» individuale si trova nella situazione — che Lukács e Heidegger hanno entrambi descritto — di questa coscienza di fronte ad un mondo che c'è, di un mondo in rapporto al quale l'individuo può orientarsi

sul piano tecnico, o che può giudicare sul piano dei giudizi di valore. Tuttavia Lukács non si ferma a questa descrizione.

Secondo Lukács la separazione tra soggetto e oggetto, tra giudizio di fatto e giudizio di valore è apparsa in una certa situazione storica precisa, con lo sviluppo della borghesia occidentale e con la generalizzazione della produzione di merci, con il fenomeno della reificazione.

Determinato da questa reificazione, il mondo è rappresentato come uno spettacolo, come un oggetto che si studia dal di fuori, e l'uomo come uno degli elementi di questo mondo, un dato in questo mondo, che può essere studiato al livello della sociologia positivista. Questa reificazione non riguarda solamente il mondo, «l'oggetto»: si prolunga fino alle strutture psichiche, che non solo vengono considerate come dati (*Vorhanden*), ma scompaiono in alcuni loro aspetti e si manifestano come proprietà delle cose. La totalità ed il soggetto collettivo non vengono più percepiti e i rapporti umani praticamente non esistono più se non attraverso il prezzo, sul mercato, tra acquirente e venditore, tra individui apparentemente liberi, isolati ed uguali.

La rottura radicale tra giudizio di fatto e giudizio di valore, questa rottura constatata tra l'individuo ed il mondo, dove il mondo appare come dato (*Vorhanden*), è, secondo Lukács, un'illusione, che non deriva semplicemente da una struttura fondamentale dell'essere umano come una delle sue due possibilità permanenti ed eterne — così come crede Heidegger —, ma che deriva da un'altra illusione, nata dalla reificazione, in cui si radica egualmente ogni filosofia che cominci con il soggetto individuale, con l'Io. Il mercato ha soppresso la percezione della totalità — il *Dasein* di Heidegger — a tutti i livelli. Prendiamo un esempio tra molti altri: quello della scomparsa del *Tableau Economique* dopo Quesnay, con Smith e per più di un secolo. Effettivamente, parlando dell'*homo oeconomicus*, dell'individuo che arriva sul mercato, o di Robinson e dei suoi bisogni, la totalità della produzione scompare dalla co-

scienza, come ad altri livelli scompaiono altre rappresentazioni della totalità, come quelle della comunità e di Dio. Là comincia la filosofia e il pensiero dell'Io, quello di Descartes o, per riprendere il nostro esempio, quello di Smith e di Ricardo nell'economia politica.

A questo proposito Lukács analizza la genesi del soggetto trascendentale, analisi che non ha un equivalente in Heidegger. Questo soggetto è apparso ai tempi della Rivoluzione francese, quando si è voluto introdurre nella filosofia l'idea di una relazione tra l'uomo e il mondo, quando l'antica separazione cartesiana non poteva più essere accettata. L'essenziale per Kant e Fichte, come per Descartes, era l'individuo-soggetto, legato all'atomizzazione della società della produzione mercantile. Ora, questo «soggetto» individuale empirico, — Pietro, Gianni, o Immanuel Kant, — trovandosi sempre e forzatamente in un mondo già dato, non poteva essere il fondamento di questa relazione con il mondo, né essere il soggetto costitutivo di questo mondo. La nuova problematica consisteva dunque nel riferire per prima cosa il mondo ad un soggetto senza il quale esso sarebbe privo di senso, e di considerare l'*ego* come soggetto individuale, senza introdurre un soggetto collettivo legato alla totalità e alla storia. È a partire da questa problematica di due posizioni tra loro inconciliabili che sono nate le diverse forme del soggetto trascendentale: il mondo è posto dal soggetto, ma questo soggetto non è il soggetto empirico delle scienze positive, non è il soggetto studiato dalla sociologia e dalla psicologia, è una specie di costruzione filosofica che viene chiamata la coscienza o il soggetto trascendentale.

Di fronte a questa costruzione filosofica, Lukács insiste sulla grande supremazia della dialettica marxista perché in essa il soggetto, senza il quale il mondo non può essere compreso, è un soggetto collettivo: per il marxismo infatti se il mondo è un oggetto, il soggetto stesso è un oggetto e l'oggetto è soggetto. Ogni mondo storico in un momento dato è costituito materialmente ed intellettualmente da soggetti collettivi che possono essere compresi soltanto

da una scienza dialettica e filosofica; esiste una relazione inscindibile tra il mondo, l'universo significativo nel quale vivono gli uomini, e gli uomini che lo creano, ed è una relazione in doppio senso: il soggetto fa parte del mondo e praticamente vi inroduce il senso, ma il mondo fa parte del soggetto e lo costituisce. Questo cerchio, che sarebbe vizioso per una filosofia statica, non è un problema per la scienza dialettica della storia. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx afferma che le condizioni creano gli uomini ma che, in condizioni date, gli uomini creano delle condizioni nuove, e che nella loro prassi essi si trasformano trasformando il mondo.

Secondo Lukács dunque il soggetto trascendentale è nato all'interno del pensiero individualista per risolvere i problemi di questo stesso pensiero, ma senza riuscirci, senza poter uscire dalla reificazione che è all'origine della filosofia e del pensiero dell'*ego* in tutte le sue forme. La reificazione, come fenomeno storico, economico e sociale, è alla base della trasformazione dell'epistemologia che Heidegger e Lukács descrivono, ma che solo quest'ultimo esplica. L'uno e l'altro vogliono superare le antinomie di quest'epistemologia; oppongono all'ontologia tradizionale due concetti fondamentali: *Zuhandenheit* e *praxis*, e noi ritroveremo — a proposito di questi due concetti — la stessa corrispondenza e la stessa differenza che esiste tra le loro due filosofie. L'elemento essenziale di questi due concetti esisteva già nella prima *Tesi su Feuerbach*:

> «Il difetto principale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto [*gegenstand*], la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto l'aspetto dell'*obietto* [*Objekt*] o dell'intuizione; ma non *come attività sensibile umana*, *prassi*; non soggettivamente (...)»[4]

Feuerbach dimentica che l'intuizione è attività, un'attività percettiva, e che non c'è un oggetto separato da un soggetto, dato in una intuizione passiva e contemplativa,

[4] Marx-Engels, *Opere*, vol. V, cit., p. 3.

che non si percepisce un mondo dato ma che questo mondo è creato in certe condizioni. È questa attività che noi ritroviamo nel concetto heideggeriano di *Zuhandenheit* [utilizzabilità], vale a dire manualità, strumentalità, concetto opposto a *Vorhandenheit*, ciò che è là, disponibile. Il *Dasein* è dapprima in un mondo in cui gli oggetti sono *Zuhanden*, nella mano, degli oggetti che non sono indipendenti dalle qualità, e che sono là, alla luce di un comportamento orientato verso un fine. Heidegger fa l'esempio del martello, come martello per rompere, che non si vede in quanto martello, ma che appare come tale quando brutalmente funziona male, perché è troppo pesante e non può essere afferrato, o perché si spezza o perché mancano, vicino a lui, altri strumenti; allora il martello è visto come martello e cessa di essere *Zuhanden*, egli appare come ciò che è là, *Vorhanden*, come ciò che può essere designato in un giudizio.

In questo esempio Heidegger ci dà una descrizione fenomenologica della genesi della disponibilità, una genesi molto differente da quella che noi troviamo in Lukács a proposito della teoria e della reificazione — patologia del teorico puro e dell'invariante —, che Lukács distingue ma che non sono distinte nella descrizione di Heidegger. Per l'animale isolato che non ha linguaggio, coscienza o utensile, per l'animale che esiste come soggetto individuale, la separazione tra soggetto ed oggetto non ha senso, l'oggetto nell'azione è inseparabile dalla percezione. Ma il soggetto umano è un soggetto plurale, e il mondo della *Vorhandenheit* — che per Heidegger appare come l'ostacolo, al momento dell'interruzione dell'attività — è permanente e necessario nella prassi umana fondata sulla divisione del lavoro sociale, sul lavoro in comune, impossibile senza il linguaggio. La prassi collettiva, senza la quale non c'è il martello, presuppone la possibilità di passare attraverso il linguaggio al livello della *Vorhandenheit*; la relazione tra la percezione e il comportamento viene così necessariamente mediata. La *Vorhandenheit* non è dunque, come crede Heidegger, derivata dalla *Zuhandenheit* unicamente in

conseguenza a degli ostacoli: essa ne costituisce un momento fondamentale.

Ciò che appare come un accidente in Heidegger, è invece un momento necessario in ogni azione umana. Sarebbe come porsi la questione circolare sull'origine, e domandarsi chi tra l'uovo e la gallina sia esistito prima, il domandarsi se sono il linguaggio e la possibilità fisiologica del simbolo che hanno reso possibile la società, o, al contrario, se è l'esistenza della società che ha prodotto il linguaggio. Si è senza dubbio prodotto ciò che Piaget chiama uno *choc* di ritorno, linguaggio e società hanno agito reciprocamente l'uno sull'altra. Per altro la società non deve essere concepita in un senso durkheimiano, come entità preesistente che si impone agli individui che la costituiscono producendo insieme la loro vita. In ogni caso l'esistenza di un livello teorico non è un'illusione, ma una necessità inevitabile. Il linguaggio è legato ad ogni pratica e non vi è alcuna pratica senza linguaggio; ma non bisogna credere, come gli strutturalisti contemporanei, che tutto non sia altro che linguaggio sul linguaggio; è una riduzione ideologica della prassi, del fatto che tutto è azione, ma l'azione presuppone la teoria e il linguaggio come momento. È compito di una sociologia filosofica e positiva ritrovare, ogni volta, le mediazioni tra la teoria e la pratica, malgrado gli irrigidimenti e le opposizioni, comprendere la coscienza e la teoria, per quanto astratte siano, nell'identità di soggetto ed oggetto, a partire dalla prassi collettiva.

Lukács e Heidegger respingono ambedue l'affermazione preliminare del soggetto, di un soggetto che sia dapprima un soggetto della conoscenza di fronte ad un mondo che non esisterebbe quindi che per la conoscenza e che si costituirebbe attraverso di essa; di un mondo di oggetti dati, che avrebbero la propria esistenza in sé, e, di contro, di giudizi di valore verso il soggetto che si troverebbe all'esterno.

Ci sembra abbastanza evidente l'origine comune della loro critica. Non esiste una differenza fondamentale tra la posizione di Heidegger e le *Tesi su Feuerbach*, per le quali la

conoscenza è sempre legata ad una prassi. Nella sua azione — che comincia proprio con l'attività percettiva — il soggetto costituisce il mondo, e questo mondo dev'essere compreso partendo dalla sua costituzione e a tutti i livelli, e ciò ha come conseguenza la trasformazione della scienza in filosofia. Così come ce lo spiega *Sein und Zeit*, il *Dasein* è sempre già in un mondo, dove, primariamente e fondamentalmente, gli oggetti sono *Zuhanden*, e non sono a tutta prima degli oggetti conoscitivi, ma degli oggetti che hanno delle qualità, presenti alla luce di un comportamento orientato verso un fine. Ma questa prossimità non deve far dimenticare la differenza essenziale tra Lukács ed Heidegger. *Sein und Zeit* analizza la *Zuhandenheit* solo come fenomeno psichico della coscienza, che non appare quindi che con la sua sospensione, dopo l'accidente, con la *Vorhandenheit*; mentre per il pensiero dialettico di Lukács la prassi non è individuale e la teoria e la *Vorhandenheit* ne fanno costantemente parte. Questa differenza tra *Zuhandenheit* e *praxis* ha una conseguenza immediata per il problema della verità. Secondo Heidegger il problema dell'adeguarsi della rappresentazione all'oggetto è legato alla falsa ontologia della *Vorhandenheit*, del mondo che è là, separato dal soggetto e dal suo progetto. Heidegger spiega che la verità ha, fondamentalmente, un altro carattere, riguarda il modo d'essere autentico e inautentico. Con questa concezione heideggeriana la definizione della verità perde ogni carattere scientifico; la sua risposta è limitata dall'assenza in lui di una concezione effettiva dell'azione, poiché l'azione non esiste, in *Sein und Zeit*, che come pensiero sull'azione, come progetto di autenticità per i grandi personaggi storici. La sua obiezione contro la rappresentazione è valida, ed egli non è il primo ad averla formulata contro la filosofia tradizionale. Che cosa significa in effetti la coincidenza tra la rappresentazione e l'oggetto, poiché l'oggetto stesso non è che una rappresentazione? Lukács risponde a questa obiezione che la verità è la possibilità di orientarsi nella prassi; la concezione scientifica è derivata dal progetto — come ammette anche Heidegger

—, ma esiste ciò malgrado una problematica, che riguarda la scienza, che non è solamente quella dell'autenticità o dell'inautenticità: si tratta di sapere in quale misura questo progetto è realizzabile o no con la rappresentazione che ad esso è legata. Ma è un problema di scienza, che non ha posto nel pensiero di Heidegger. Il fondamento di questa verità, di questo orientarsi possibile nella prassi, è, per Lukács, il soggetto transindividuale, che è lui stesso oggetto — donde il carattere oggettivo della sua possibilità —, che la scienza può studiare, mentre, se il possibile caratterizza anche per Heidegger il *Dasein*, questo suo possibile, astratto, permanente, non è e non potrebbe essere oggettivo. L'opposizione di prospettiva tra il *Dasein* individuale e il soggetto collettivo, che noi ritroviamo in altri concetti di Heidegger e Lukács, differenzia anche il senso di *Zuhandenheit* e di prassi.

2. Totalità, essere e storia

La problematica fondamentale comune a Lukács ed Heidegger è quella dell'inseparabilità dell'uomo, del senso e del mondo, quella dell'identità di soggetto-oggetto: quando l'uomo comprende il mondo, egli comprende il senso del *Dasein*, il senso del suo essere, e, all'inverso, è comprendendo il suo proprio essere che egli può comprendere il mondo. I due pensatori rifiutano come falsa ontologia ogni filosofia che, partendo dall'opposizione tra il soggetto e l'oggetto, presenta una teoria della totalità o dell'Essere. Queste sono — totalità ed Essere — le due categorie centrali e tra loro legate che i due filosofi hanno introdotto, e che li distinguono dal neo-kantismo imperante nella loro epoca, ed anche dal pensiero di Husserl.

Ciò che Heidegger ci ha detto della categoria dell'Essere si trovava già in Lukács a proposito della totalità. L'Essere non è una categoria, il concetto più generale è anche il più vuoto. Non è affatto un concetto, ma una realtà fondamentale ed è partendo da essa che il Dasein

pone delle domande; ha come carattere d'essere *temporale, significante* e *storico.*

La totalità di *Storia e coscienza di classe* non è un dato, non è qualche cosa di cui noi possiamo parlare all'indicativo, per la semplice ragione che noi, e con noi il soggetto, ne siamo compresi, e che l'oggetto, il mondo costituito dall'attività di un soggetto collettivo, è nel soggetto che ne deriva. In secondo luogo questa totalità è significante perché si rapporta all'attività umana e perché gli uomini creano sempre delle realtà significanti. Nelle scienze umane non è possibile alcuna definizione; esse sono sempre scoperte di senso e, per ciò stesso, unione di giudizi di fatto e di giudizi di valore; il senso e la sua scoperta hanno un carattere essenzialmente storico e, per Lukács come per Heidegger, l'autenticità si situa in rapporto alla storia. Questa relazione alla storia è tuttavia concepita in modo fondamentalmente differente da ognuno dai due pensatori.

Malgrado la loro differenza, per altro essenziale, Lukács e Heidegger effettuano un ritorno critico alla filosofia di Hegel. Nel suo capitolo sulla storia Heidegger spiega in che cosa egli se ne allontana: Hegel ha tentato di collegare la storicità e le scienze della natura per costruire il suo concetto di tempo partendo da punti, dunque dallo spazio, e per applicare questo concetto di tempo — che deriva dalle scienze della natura — al divenire dello spirito. Lukács, che ritiene necessaria la separazione tra le scienze della natura e le scienze dello spirito, critica egualmente la loro identificazione; egli non si riferisce tuttavia direttamente a Hegel ma a Engels, che su questo punto difendeva la posizione hegeliana (questa critica ad Engels gli è valsa molte difficoltà dalla parte dei suoi amici marxisti).

La problematica dell'Essere, essendo d'ordine ontologico, secondo Heidegger si pone nella ricerca fenomenologica. Le scienze, che ignorano i loro propri fondamenti e che si limitano alla constatazione empirica ed ontica, possono restare ciò che sono e rimanere estranee alla ricerca. Questa dualità tra l'ontologico e l'ontico — fondamentale per il pensiero di Heidegger — si ritrova in lui ad altri

livelli, nell'opposizione di autentico e inautentico ad esempio, o nella concezione di una storia a due dimensioni per il ritorno all'autentico e la caduta nell'inautentico. Questa inautenticità è un dato primario, l'autenticità si progetta semplicemente come un dovere, in quanto possibilità permanente e astratta che il *Dasein* individuale può scegliere in ogni caso.

Lukács, al contrario, attribuisce la storia ai soggetti collettivi e non la riserva alle élites come *Sein und Zeit*. Per *Storia e coscienza di classe* i fenomeni storici particolari, le forme, sono, a un certo livello, delle realtà universali alle quali partecipa tutta la comunità umana. A partire da questa concezione si trova in Lukács una categoria che per Heidegger è spregevole: il progresso, o il regresso, legato alla possibilità oggettiva. Il campo del possibile, secondo Lukács, non è, come per Heidegger, aperto una volta per tutte al *Dasein*: è l'azione dei soggetti collettivi. Per Heidegger al contrario questa categoria è d'ordine ontico ed è esterna alla possibilità, che deve essere compresa su un piano ontologico fondamentalmente differente; è per altro in rapporto a questa possibilità ontologica che si può parlare di autenticità o di inautenticità.

La possibilità oggettiva può essere studiata con l'aiuto di ciò che Lukács chiama la coscienza aggiunta o la coscienza possibile; ma essa, secondo Lukács, non può penetrare nella coscienza dei soggetti collettivi ed essere concepita da loro, tranne in un caso particolare ed eccezionale della storia, dal proletariato. Il carattere oggettivo della possibilità permette ed esige, ogni volta, lo studio scientifico del suo campo, studio scientifico che non è valido, a sua volta, che a condizione di rimanere aperto al progetto e al possibile. Così, pur ammettendo la necessità della scienza, Lukács si oppone ad ogni filosofia positivista e al modo di procedere che riduce l'uomo alle cose e riconduce la scienza al livello della costatazione fotografica; questa riduzione stessa, come abbiamo già fatto notare, pone a Lukács un problema d'ordine storico che la scienza deve studiare. Nella teoria lukacsiana della reificazione la filo-

sofia e la scienza sono inestricabilmente legate, essa tenta di spiegare come il mondo giunga ad essere rappresentato — con delle categorie spaziali — come uno spettacolo, in quanto oggetto uniforme abbordabile dall'esterno.

Tuttavia per maggior precisione bisogna aggiungere che il concetto lukacsiano di reificazione non può essere in alcun modo ridotto o assimilato alla spazializzazione bergsoniana: Lukács critica il prevalere dell'invariato, ma ammette la mediazione e i concetti. Nondimeno egli può aver subito delle influenze, che non diminuiscono per altro la differenza fondamentale tra i due. Recentemente Gabel ha tentato di identificare la spazializzazione di Bergson con la reificazione di Lukács, ma egli ha incontrato un problema delicato: quello della scienza. Per Bergson ogni spazializzazione legata all'azione è nell'ambito della falsa coscienza, e, per lui, anche la scienza spazializza in tal modo; mentre al contrario per Lukács è l'assenza della prassi che produce la reificazione (e d'altro canto, ogni spazializzazione non porta alla falsa coscienza, ma semplicemente alla sua forma ipertrofica: la reificazione). Se, come crede Gabel seguendo Bergson, ogni spazializzazione è falsa coscienza, non si può più difendere la scienza — che tuttavia Gabel considera come vera scienza. Lukács critica la reificazione, ma facendolo non giunge ad una posizione mistica.

Secondo *Storia e coscienza di classe* bisogna spiegare scientificamente come gli uomini divengano degli elementi dati in un mondo spettacolare, in cui i loro rapporti sociali sono occultati come tali ed appaiono come la proprietà di cose al di fuori di loro; bisogna comprendere come, partendo da nuovi rapporti sociali, la tensione alla totalità, le strutture mentali sono trasformate, reificate, atomizzate, e fissate nei dati. È partendo dal feticismo della merce che Lukács comprende e spiega la nascita e lo sviluppo di questo mondo della rappresentazione e del suo corollario: l'individuo-soggetto, che si trova di fronte ad esso e vi si rapporta per mezzo di una lunga serie di dualismi quali

soggetto-oggetto, infinito-finito, essenza-apparenza, valore-fatto, ed oggi a questi dualismi si potrebbe aggiungere l'opposizione ontologico-ontico.

Discutendo di una formula del principale teorico revisionista, Bernstein — formula che in quell'epoca era diventata un celebre slogan: «Il movimento è tutto, il fine è nulla» —, Lukács pone il problema del dualismo a proposito del rapporto tra mezzi e fini. Il dualismo è una visione dell'oggetto rappresentato come oggettività puramente esteriore, indipendente o opposta al soggetto; e noi abbiamo detto che per l'individuo non può essere altrimenti. Solo due attitudini possono essere possibili per questo individuo soggetto: quella tecnica o quella etica: tutte le altre possibilità si raccolgono in queste o possono esservi ricondotte. L'attitudine tecnica afferma il primato dei fini che bisogna realizzare ad ogni costo, e ai quali bisogna subordinare i mezzi la cui importanza è secondaria; l'attitudine etica al contrario subordina il fine ai mezzi e vuol sempre avere le mani pulite. Solo il punto di vista dialettico supera il dualismo e mette in relazione il soggetto come gruppo, come totalità relativa, con il mondo concepito come processo e totalità.

L'oggetto può essere compreso e spiegato all'interno della prassi orientata di un soggetto transindividuale. Contro Bernstein, Lukács sostiene che, nella totalità costituita dalla stretta relazione tra essenza ed apparenza, il fine penetra ciascun elemento dato in un dato momento. Il fine non è separato dai mezzi che esso struttura, e da essi viene a sua volta continuamente strutturato; tanto che la sola possibilità di comprendere un oggetto e una realtà sociale è nel tener conto non solamente dell'elemento dato immediatamente, ma del suo divenire strutturato, del suo orientamento verso la strutturazione; bisogna integrare nel e sul risultato l'influenza del processo. Così, quando si studia un fenomeno, si deve farne l'analisi genetica: lo strutturalismo di Lukács — e di coloro che ad esso si ispirano — è uno strutturalismo genetico. Non è il risul-

tato che interessa, la struttura indipendentemente dalla sua storia, poiché essa è legata alla sua genesi altrettanto strutturata; e inversamente, la storia dev'essere pure studiata nelle sue strutture. Sul piano dell'azione e sul piano epistemologico il fine e i mezzi costituiscono un'unità strutturata in rapporto ad un soggetto plurale; questo — all'inverso dell'*Ego* trascendentale — non è una costruzione filosofica e può in ciascun momento essere conosciuto. La grande superiorità del soggetto transindividuale sull'*Ego* trascendentale consiste nel non essere opposto a un oggetto, nell'avere sempre un carattere empirico nel mondo ed essere afferrabile attraverso la ricerca: sono degli uomini che hanno agito nel corso della storia e sono l'origine degli oggetti, delle opere e delle idee; sono dei soggetti collettivi che si possono studiare. L'*Ego* trascendentale — di cui abbiamo visto l'origine a partire dalla visione dualista del mondo — tenta vanamente di superare questo dualismo; esso scompare invece quando si scopre la relazione inseparabile tra l'universo significante nel quale gli uomini vivono e dal quale provengono, e questi stessi uomini che lo creano, quando si scopre che questo soggetto plurale fa parte di un mondo e che vi introduce il senso attraverso la prassi, e anche che il mondo fa parte di lui e lo costituisce.

La prassi collettiva, fondamento della concezione che Lukács sviluppa in *Storia e coscienza di classe*, non esiste per Heidegger. Malgrado il *Sein* come «categoria» centrale, e malgrado la rottura con l'*Ego* trascendentale — benché il *Dasein* sia ancora una specie di costruzione filosofica —, *Sein und Zeit* resta prigioniero nel dualismo con le sue opposizioni tra ontologico ed ontico, da una parte, e tra la filosofia e la scienza, dall'altra. Al contrario di Lukács, che partendo dal feticismo della merce e da un soggetto collettivo riesce a spiegare la genesi di un mondo dato come spettacolo, Heidegger non è andato al di là di una descrizione fenomenologica di un mondo di male e di inautenticità, non è riuscito a spiegarne l'orgine storica. L'ontologia tradizionale, di cui *Sein und Zeit* non spiega l'origine, appare — almeno implicitamente — come legata al mondo

del *Mitsein*,[5] all'assorbimento dei filosofi da parte di questo mondo inautentico che definisce l'uomo a partire dal dato e lo tratta da oggetto, mentre al contrario l'ontologia fondamentale che Heidegger vuole sviluppare si pone il compito di comprendere il *Dasein* come ciò che non può orientarsi verso se stesso senza porre la questione dell'Essere, come ciò che non può farlo che ponendo la questione del senso ed aprendosi al progetto e al possibile.

Nel libro di Heidegger è l'analisi del *Dasein* che da principio ha attratto l'attenzione, mentre un aspetto essenziale di *Sein und Zeit*, la problematica dell'Essere — la differenza tra Heidegger e Sartre — all'inizio è stata misconosciuta. Il pubblico ha visto in questo libro meno la filosofia della storia, la filosofia dell'Essere come totalità, che la problematica particolare, — come la formulò Heidegger — del mondo dell'autenticità e dell'inautenticità, problematica dello sconforto, della paura e dell'angoscia. Si è sottolineato subito il pensiero dell'essere-per-la-morte, ed è sembrato a prima vista che tutto il capitolo introduttivo sul *Sein* fosse inutile, che l'essenziale cominciasse con l'analisi del *Dasein*. Quest'analisi ha inaugurato l'esistenzialismo come filosofia del limite, ma Lukács aveva già abbozzato questo pensiero del limite in una delle sue prime opere: *La metafisica della tragedia*.

È questo uno dei saggi che costituiscono *L'anima e le forme*, opera pubblicata nel 1911 ma che riunisce dei testi già apparsi prima, la maggior parte in ungherese, o in tedesco, su riviste. Al di là della filosofia universitaria dei professori del XIX secolo, Lukács si ricollega in questo libro con la tradizione del pensiero classico, e concepisce l'uomo essenzialmente attraverso la sua ricerca dell'assoluto. Un saggio preliminare, scritto in occasione della pubblicazione del libri — tenta di cogliere l'essenza del saggio. Partendo da una realtà concreta, il saggio, secondo Lukács, pone il problema del senso senza poter giungere ad una

[5] P. Chiodi traduce «con-esserci». Preferiamo qui seguire Goldmann e tradurre «essere-con» (*N.d.T.*).

risposta sistematica; questa, essendo competenza della filosofia, resta al di fuori della possibilità del saggio, che può solamente esserne l'annuncio. Per questo il saggio è, nella sua essenza, una forma ironica, perché pone le questioni fondamentali, ma solo a proposito, in occasione, di avvenimenti, o di forme talvolta in se stesse prive di importanza. Ogni saggio di quest'opera tratta di una forma: le forme sono, per il giovane Lukács, delle strutture significative — da cui il titolo *L'anima e le forme* —, sono forme artistiche o forme di esistenza che manifestano delle strutture psichiche di cui Lukács interroga l'autenticità. Lukács ha forse avvertito come questo modo di porre i problemi sia simile all'atteggiamento ironico di Kierkegaard, ed egli gli consacra uno dei principali saggi del suo libro, uno dei primi testi, senza dubbio, che riscoprono, prima della prima guerra mondiale, il pensatore danese. Nel capitolo che gli dedica, Lukács si oppone a Kierkegaard e definisce l'avvenimento centrale della sua vita — il fidanzamento e la rottura con Regina — come un *gesto* che pretende di cogliere, senza poterlo, una *forma* autentica, cioè «l'unico cammino verso l'assoluto nella vita»[6]. *L'anima e le forme* non lascia più posto all'angoscia kierkegaardiana. Ciò differenzia fondamentalmente Lukács dal successivo esistenzialismo che egli tuttavia annuncia nella *Metafisica della tragedia.* Questo testo, pubblicato precedentemente in «Logos» e ripreso alla fine del volume, presenta la posizione di Lukács a quell'epoca.

Ritornando alla posizione pascaliana del «tutto o niente» senza passaggi e senza sfumature, Lukács nel suo saggio sulla tragedia rimette in discussione i valori dell'individualismo occidentale che dominano dopo il XVII secolo. Egli pone in tutta la sua gravità il problema dei rapporti tra l'individuo, l'autenticità e la morte, e concepisce l'uomo

[6] Cfr. in *Kierkegaard vivant* (Paris, Gallimard, 1966) il contributo di Lucien Goldmann al colloquio organizzato dall'UNESCO in occasione del centocinquantesimo anniversario della nascita di Kierkegaard. I passaggi essenziali del saggio di Lukács su Kierkegaard sono ivi tradotti e commentati da Goldmann.

attraverso due possibilità, l'autentico e l'inautentico, come farà in seguito Heidegger in *Sein und Zeit*. Lukács non usa evidentemente la futura terminologia heideggeriana, ma nel medesimo senso egli oppone *Das* Leben (*La* vita) autentica e das *Leben* (la *Vita*) inautentica. Egli descrive la *vita* inautentica come «un'anarchia del chiaro-scuro» dove niente si «realizza totalmente in essa, mai nulla giunge a compimento; continuamente si inseriscono nuove voci, che creano confusione nel coro di quelle che già echeggiano». In questa vita inautentica tutto «continua ad affluire e defluire nel tutto, senza impedimenti, in un indistinto rimescolio; tutto è distrutto e disintegrato, nulla fiorisce sino alla vita reale... La vita è il meno reale e il meno vitale di tutti i modi di essere».[7] La descrizione heideggeriana dell'esistenza inautentica è più complessa, ma i suoi aspetti si ritrovano anche in Lukács, non nel 1911 ma in *Storia e coscienza di classe* (1923), nei capitoli sulla reificazione, sulla falsa coscienza e la mala fede.

Secondo la *Metafisica della tragedia* «la vita autentica è sempre non reale, non è mai possibile per l'empiricità dell'esistenza», non ci sono dei passaggi tra la vita di tutti i giorni e l'autenticità, ma la rivelazione, il miracolo: «Si sprigiona una luce, avviene un sussulto, come un lampo, che oltrepassa i suoi banali sentieri (...) il caso, il grande momento, il miracolo...».[8]

«Il miracolo è il determinante e il determinato: irrompe imprevedibilmente nell'esistenza, casualmente, senza soluzione di continuità, e risolve inesorabilmente il tutto in un calcolo univoco».[9] Poco importa l'occasione in se stessa, «il rivelatore e il rivelato, l'occasione e la rivelazione, l'uno di fronte all'altra, troppo estranei per essere nemici. L'occasione che ha prodotto lo smascheramento sente come estraneo l'oggetto che essa, toccandolo, ha rivelato, lo sente

[7] Tr. it. cit., p. 228 (*N.d.T.*).

[8] Tr. it. cit., qui leggermente ritoccata nel senso della terminologia di Goldmann che riferisce questi passi semplificandoli e talvolta abbreviandoli (*N.d.T.*).

[9] Tr. it. cit., p. 229 (*N.d.T.*).

come una cosa più alta, facente parte di un altro universo. E l'anima a sua volta divenuta autonoma, osserva con sguardo distaccato e freddo tutta la sua esistenza precedente».[10] Nella *vita* l'uomo soffre e attende il miracolo che non arriva mai:

> «Questo vissuto (*Erlebnis*) si occulta come un abisso minaccioso in ogni esperienza umana essenziale, quasi un ingresso alla sala del giudizio: la connessione con l'idea, di cui esso non è che l'aspetto fenomenico (...). La saggezza del miracolo è la saggezza del limite, il miracolo è sempre univocità, ma ogni univocità distingue e indica due indirizzi del mondo (...). Ogni vertice è una vetta e un limite, il punto discriminante tra la vita e la morte. L'esistenza tragica è la più esclusivamente mondana di tutte le esistenze. Perciò il suo limite esistenziale si confonde sempre con la morte. L'esistenza reale non raggiunge mai il limite e conosce la morte soltanto come un che di spaventosamente minaccioso, assurdo, un qualcosa che tronca improvvisamente il suo flusso. La mistica ha varcato ogni limite e perciò ha soppresso ogni valore di realtà della morte. Per la tragedia, la morte — il limite in sé e per sé — è sempre una realtà immanente (...). L'esperienza del limite è il risveglio dell'anima alla coscienza, all'autocoscienza: essa esiste, perché è limitata; esiste soltanto perché è nella misura in cui è limitata».[11]

Per Lukács, allora, l'opposizione tra grandezza tragica e le diverse forme di coscienza inautentica che, dal punto di vista tragico, si equivalgono, è assoluta. Tale grandezza risiede nella solitudine, nel rifiuto di ogni vita sociale assieme agli altri; risiede nel rifiuto della storia. La *Metafisica della tragedia* si situa dalla parte di Racine e di Kant e si oppone ad ogni impresa storica, a Shakespeare come ad Hegel. Quest'ultimo riconosce la tragedia, ma solo come una delle figure della coscienza, ed integra la coscienza del limite in un divenire che la supera, nel divenire dello spi-

[10] *Ib.*, p. 281 (*N.d.T.*).

[11] *Ib.*, pp. 232 e 238-9. Malgrado il curatore dell'ed. francese sottolinei la scelta della trad. di Goldmann, come più aderente all'originale, abbiamo preferito seguire la trad. it. di G. Piana, salvo per *Erlebnis* tradotto da Piana con «esperienza», anziché «vissuto». L'«esistenza reale» è letta da G. come «vita reale (inautentica)»; l'«esperienza di vivere» come «fatto di vivere» (*N.d.T.*).

rito e della storia. Per Lukács, nel 1911, il limite priva di ogni importanza l'individuo; nessun progetto è dunque più valido e la storia è impossibile. Egli ha visto, come d'altra parte Pascal, il limite, ed ha ravvisato la grandezza dell'uomo nel rifiuto, senza angoscia, di una vita in cui nessun progetto potrebbe realizzarsi, perché l'individuo si trova al limite e in presenza della morte. Mentre, tutto al contrario, Heidegger introduce l'angoscia — che la posizione tragica di Lukács esclude —, e vuole fondare il progetto e la storia a partire dall'esser-per-la-morte, e dal pensiero del limite; egli vuole attendere all'essere-con partendo dall'autenticità, che non è accessibile che nell'isolamento e attraverso solitudine.

Per *Sein und Zeit* la storia è essenziale ed il senso dell'Essere e l'autenticità non si trovano che nel progetto storico. Essere e storia, queste fondamentali «categorie» heideggeriane, non esistono nella *Metafisica della tragedia*, per Lukács vi è solo la coscienza del limite che fonda la scelta tra l'autenticità e l'inautenticità. Totalità e storia appariranno in *Storia e coscienza di classe* perché con il soggetto collettivo la storia diviene possibile, la coscienza del limite scompare, e la morte perde la sua importanza.

Heidegger critica ogni coscienza che, vivendo l'autenticità, non attribuisce alla morte un'importanza centrale e non la considera come il problema fondamentale. Egli nel 1927 realizza una sintesi tra due punti di vista, sintesi che Lukács si è sempre rifiutato di fare, e riunisce una filosofia della storia con una filosofia kierkegaardiana dell'angoscia e della solitudine: Heidegger non fa una filosofia del vissuto immediato, non si tratta per lui della temporalità del vissuto, ma della temporalità la cui forma autentica è la storicità. Quella che egli sviluppa è una filosofia fenomenologica, che deve soprattutto orientarsi verso il senso dell'Essere, che non è un fenomeno dato. Ma al senso dell'Essere non si accede nel vissuto immediato, che è inautentico, ma nella temporalità autentica e storicamente. Per *Sein und Zeit*, la storia, in quanto è autentica — non la storicità della storia universale, quella dell'immediato es-

ser-con —, è la storia di individui che diventano autentici nell'isolamento e per loro decisione prima di ricadere nell'inautentico. La storia si compie ogni volta a partire da una risoluzione la cui autenticità deriva dall'essere-libero-per-la-morte e dal legame che questa risoluta decisione crea — per riprendere i termini di Heidegger — tra l'individuo e la comunità (*Gemeinschaft*) di *un* popolo (Volk), per mezzo degli eroi del passato che questo individuo ha scelto, con questa decisione, di ripetere, orientandosi verso il futuro. Heidegger chiama questo esser-con autentico nella comunità di un popolo: *destino*.[12]

Non si tratta della comunità umana, né della storia universale — che è, secondo Heidegger, il campo della chiacchiera —, ma della comunità di un popolo e della autentica ripetizione dei suoi precedenti eroi. Mentre per Lukács nel 1923 il soggetto della storia sono i gruppi, i soggetti collettivi che sono nello stesso tempo oggetti. Il *Dasein*, questa forma particolare dell'Essere, solo partendo dalla quale sono possibili l'azione e la comprensione, non è, secondo Lukács, l'individuo, ma i soggetti plurali le cui possibilità sono oggettive.

Per Lukács come per Heidegger, il senso si rivela nella relazione al *Dasein* o in rapporto ai soggetti plurali. Ma, determinata dall'individualità del *Dasein* o dalla collettività del soggetto, questa relazione al senso si pone in modo differente nei due pensatori.

In Heidegger questa relazione non è mediata, e, in opposizione alla decisione autentica, Heidegger situa piuttosto le mediazioni nell'ordine della storia universale e attraverso di esse caratterizza le diverse forme dello storicismo. Di contro in Lukács il passaggio dal singolo avvenimento alla totalità, la scoperta del senso concreto ed immanente, non è affatto immediata, la decisione non svela il senso e non permette di raggiungerlo; non si può saltare dalla scienza positiva ed immediata del dato alla totalità dell'Essere. Il problema della totalità, in *Storia e coscienza di*

[12] Cfr. par. 74 (*N.d.T.*).

classe, è un problema di totalità concrete e progressive, essendo fine della ricerca la scoperta dei loro legami e delle loro mediazioni. Senza mediazioni si finisce, secondo Lukács, in una storia a due dimensioni, con le due concezioni borghesi della storia che le corrispondono. La prima, un atteggiamento formalista, una classificazione esteriore sovrapposta esteriormente al divenire storico, come la teoria dei tre stati di Auguste Comte, applicabile in ogni caso, senza alcun riguardo per le strutture immanenti e le mediazioni particolari.

La seconda, in contrapposizione a questo formalismo che non rende conto dell'avvenimento particolare e concreto, le teorie irrazionalistiche, con i loro metodi fondati sull'intuizione e sull'empatia, che privilegiano il ruolo delle grandi personalità e delle élites, ed insistono sul carattere singolare e inafferrabile degli avvenimenti e degli individui, che devono essere compresi — secondo queste teorie — nella loro unicità, indipendentemente da ogni inserimento in un divenire razionale che abbia sue proprie leggi.

In contrapposizione a queste concezioni univoche e complementari, Lukács sostiene la validità dell'analisi dialettica, la cui specificità risiede nella possibilità di abbandonare il carattere astratto della teoria generale e al tempo stesso il carattere irrazionale del fatto singolo, e di comprendere razionalmente il singolare — salvaguardando nello stesso tempo la relativa libertà dell'individuo — a partire dal campo di possibilità di un soggetto plurale e dalla sua funzione nella prassi di un gruppo, legato alla prassi degli altri gruppi sociali: è comprendendosi nella propria azione partendo da questa prospettiva, nella presa di coscienza di un soggetto collettivo, in altri termini nella de-reificazione, che gli uomini possono accedere all'autenticità e alla comunità umana. Solamente così può essere superata la concezione della Storia a due dimensioni, la storia dello storicismo formalista e quella degli individui creatori. Questa storia a due dimensioni si ritrova ancora in Heidegger, che, partendo dal *Dasein* individuale, non conosce

altra autenticità che quella individuale nell'isolamento e nella vita per la morte.

L'abbiamo fatto notare precedentemente: il pensiero di Lukács e quello di Heidegger — del primo Lukács (1909-23) e del primo Heidegger (1927) sono omologhi e apparentati, con delle fondamentali differenze di orientamento che si ritrovano al livello di ciascun problema. Le loro prospettive sono diverse e non devono in nessun caso essere confuse. Malgrado ciò è difficile immaginare queste due filosofie senza rapporto tra loro, e per quanto riguarda questi rapporti bisogna per lo meno parlare di un'influenza di Lukács, avvenuta attraverso le riviste ed anche, in un ambiente sociale preciso, di relazioni indirette avvenute attraverso Lask.

3. Possibilità oggettiva e coscienza possibile

Ogni opera, ogni azione, ogni situazione umana devono essere comprese a partire dalla loro genesi, e la loro genesi presuppone non un solo soggetto collettivo, ma il fronteggiarsi di soggetti collettivi. Le azioni hanno dei risultati che solo raramente corrispondono alle aspirazioni precise di uno di questi gruppi. L'avvenimento è in effetti costituito oggettivamente da un insieme di progetti e di tendenze che si fronteggiano. Il soggetto di cui qui si parla non è una coscienza presente a sé, non è una coscienza che tende coscientemente ad un fine preciso; ciò che un soggetto vuole, ciò a cui tende l'azione di un gruppo, non corrisponde quasi mai alla sua coscienza, fatta eccezione secondo Lukács per il proletariato, come vedremo più oltre. Indipendentemente da questa differenza tra la coscienza reale ed il fine progettato, il risultato della azione di un gruppo dipende anche dall'azione degli altri gruppi che gli si oppongono e che possono contrastarlo.

Ogni gruppo non comprende il risultato — la totalità — e, di conseguenza, ogni gruppo si comprende e comprende la situazione, i fini e l'azione degli altri gruppi solo

fino ad un certo punto, in una prospettiva determinata dalla sua situazione oggettiva.

Può capitare — ed è spesso così — che nessun gruppo possa avere una coscienza limite così vasta da cogliere questa totalità. Scrivendo in una prospettiva marxista ortodossa Lukács credeva — e questo è, nel suo libro, l'argomento del capitolo sulla coscienza di classe, di cui qui ci occupiamo — che il proletariato, per la sua posizione privilegiata, poteva giungere ad una coscienza trasparente e che si trovava in un momento della storia in cui si avviava a farlo. Ma, più sovente, alle tendenze reali di strutturazione dei gruppi corrispondono delle false coscienze, delle coscienze ideologiche, che non sono ad esse adeguate.

Tuttavia queste differenze tra fine e realtà, queste opposizioni tra azione e condizioni, non devono essere comprese come opposizioni eterogenee concepite secondo il concetto sartriano di «pratico-inerte» sviluppato nella *Critica della ragion dialettica*, concetto il cui contenuto è per Sartre, al contrario dell'azione, il non-significativo ed il non-dialettico.

Questa opposizione tra la dialettica ed il pratico-inerte riprende la tradizionale opposizione di soggetto ed oggetto, poiché il soggetto è in Sartre propriamente un soggetto individuale: il soggetto collettivo, fondamento dell'identità di soggetto-oggetto, è assente dalla sua prospettiva, e l'azione collettiva appare sempre in lui come una somma di azioni individuali organizzate nei confronti di un terzo. Dato che il risultato dell'azione raramente corrisponde ai fini dei soggetti, tale risultato appare — soprattutto quando deriva dall'azione anteriore di altri soggetti —, nella prospettiva di Sartre, come una presenza costrittiva e priva di significato umano, come pratico inerte. È vero che la libertà dell'uomo è limitata, ma non solamente, come pensa Sartre, dalle condizioni esterne: gli uomini sono altrettanto limitati dalle loro strutture mentali, che sono il risultato di queste condizioni e che si trovano in loro. Tuttavia tali condizioni e tali strutture mentali non pongono che dei limiti agli uomini; creano loro anche un

campo di possibilità all'interno del quale essi agiscono e modificano la realtà modificando se stessi; essi cambiano così il loro campo di possibilità. È nota la celebre idea di Marx secondo la quale modificando la natura gli uomini modificano se stessi e modificano la loro realtà sociale, creando così delle possibilità che possono essere più vaste e possono rendere gli uomini più liberi, o, al contrario, possono restringere il loro campo di possibilità in modo reazionario. Essenziale è comprendere che le condizioni sono anch'esse dei risultati dell'azione e che tutti i fenomeni umani possono essere decostruiti in strutturazioni significative. Il risultato stesso dell'azione è una strutturazione significativa. Benché differenti soggetto e oggetto sono identici; le condizioni, prodotte da altre attività, sono dialettiche e significative allo stesso titolo dell'azione del soggetto: costituiscono il soggetto e la sua struttura mentale e non gli sono esterne. Tanto che non si può dire — per prendere un esempio sartriano — che il desiderio di arricchirsi di ogni spagnolo, dopo la scoperta dell'America, era dialettico, mentre il risultato, l'impoverimento generale, era il pratico-inerte.

La dialettica è l'inserimento di tutti gli aspetti di un problema in una totalità significativa, come, ad esempio, il legame che Marx stabilisce tra lo sviluppo delle forze produttive e l'impoverimento della classe operaia in un certo momento dello sviluppo storico, o, per prendere un altro esempio dal *Capitale*, l'interdipendenza tra la produzione e il mercato, tra la razionalità della produzione e l'«irrazionalità» del consumo; mentre ai suoi tempi l'economia classica, che si occupava, come Marx d'altronde, di una totalità economica non razionalizzata, non comprendeva questa interdipendenza di elementi nella totalità e separava la produzione ed il mercato.

La possibilità oggettiva non è semplicemente un criterio immanente alla situazione esteriore di un gruppo, o dell'individuo che agisce. La possibilità oggettiva dipende da due fattori che non sono indipendenti l'uno dall'altro, da due aspetti che non sono complementari ma, in una

certa misura, identici. Da una parte la situazione esterna al gruppo e agli individui li determina e rende impossibili certe cose; ma, d'altra parte, la struttura mentale del gruppo determina la sua azione e fa in modo che certe cose, certi progetti non siano concepibili e che il gruppo non possa volerli, non solamente al livello della coscienza, ma egualmente al livello non cosciente ma essenziale per l'azione; questo elemento di strutturazione mentale è altrettanto importante per caratterizzare una possibilità oggettiva quanto lo è la situazione esterna. Ora, questa strutturazione mentale è determinata in gran parte dalla situazione esterna, e questa, a sua volta, non essendo nient'altro che l'insieme delle relazioni sociali di un gruppo, proviene da delle strutture mentali: è ciò che già Hegel chiamava l'identità del soggetto e dell'oggetto.

Una delle false dualità della posizione meccanicistica consiste precisamente nel separare completamente il campo del possibile creato dall'esterno ed il campo del possibile creato dall'interno, nel vedere solo l'uno o l'altro, o nel vedere l'uno e l'altro come due aspetti differenti e complementari che non hanno niente di identico, mentre per Lukács, al contrario, coscienza possibile e possibilità oggettiva sono inestricabilmente legate.

Nel suo capitolo sulla coscienza di classe Lukács studia quattro tipi di relazioni tra coscienza possibile e possibilità oggettiva. Un insieme di tipi di coscienza delle società precapitalistiche, e tre categorie di coscienza, legate tra di loro, all'interno del modo di produzione capitalistico. Per Lukács, contrariamente a Heidegger ed al marxismo volgare, non esiste una struttura della coscienza «inautentica» o ideologica in generale. La falsità della coscienza o la sua verità, il suo carattere ideologico o non ideologico, sono determinati dalla sua relazione con i rapporti di produzione, dalla sua possibilità ad accedervi e dalla sua prossimità alla totalità della vita sociale.

Lukács affronta in primo luogo l'insieme dei tipi di coscienza propri delle società precapitalistiche in cui i

rapporti di produzione, pur essendo fondamentali, non erano unificati, e in cui certi gruppi sociali, benché determinati dai rapporti di produzione, non erano immediatamente impegnati nella produzione stessa. Lukács cita l'esempio fatto da Marx degli stati nelle società asiatiche, dove la comunità, la base agraria della società, rimaneva sempre la stessa e si ricostituiva sempre, benché la struttura statale potesse cambiare, modificarsi, e benché potessero sopraggiungere invasioni a smantellare l'antico impero. Ciò non vuol dire evidentemente che questi gruppi esterni alla comunità — cioè l'organizzazione statale — non abbiano un carattere economico, ma che essi intervengono direttamente nell'economia soltanto per prelevare varie imposte, mentre, per esempio, il capitalista adempie ad una funzione economica precisa all'interno della produzione per il mercato. In queste società precapitalistiche, le concezioni del mondo che fanno dell'ideologia religiosa o dell'ideologia politica il centro o l'elemento essenziale della rappresentazione della società, non sono così deformate quanto lo saranno più tardi nel modo di produzione capitalista; e ciò nella misura in cui, all'interno di queste forme di società, la partecipazione ai rapporti di produzione, per certi gruppi, si realizza necessariamente attraverso delle mediazioni politiche o religiose, mentre in altre società, dette primitive, si realizza attraverso strutture di parentela. Così, secondo *Storia e coscienza di classe*, l'elemento ideologico di questi diversi tipi di coscienza consisterebbe nel disconoscimento della relazione economica, cioè nel disconoscimento dei rapporti di produzione; Lukács ricorda tuttavia che, dopo Marx, i rapporti economici ebbero una maggior trasparenza anche in queste società.

Lukács tratta brevemente di queste società e consacra la parte centrale della sua analisi alle diverse strutture della coscienza di classe nella società capitalistica; oggi, per maggior precisione, si deve aggiungere: nella società a capitalismo liberale.

Egli distingue tre tipi di coscienza di classe: quella degli strati intermedi, quella della borghesia e quella del

proletariato, così come li concepiva nella sua prospettiva marxista ortodossa. Egli stabilisce una distinzione fondamentale circa la natura e la funzione di questi tre tipi di coscienza di classe, differenza che è, secondo lui, di una importanza fondamentale per la prassi del proletariato.

L'analisi della coscienza di classe della piccola borghesia riprende e sviluppa le tradizionali analisi marxiste, analisi che sono divenute più correnti e più conosciute con l'avvento del fascismo. Secondo *Storia e coscienza di classe* la piccola borghesia, data la sua collocazione, è assolutamente incapace di vedere l'insieme della struttura sociale, e non può nemmeno orientarsi verso l'insieme di questa strutturazione globale, e ciò perché non è altro che una sopravvivenza dell'età precedente, che lo sviluppo del capitalismo e la ristrutturazione della società tendono ad eliminare. Essa deve quindi restare sul piano dell'immediato ed rapportarvisi in modo affettivo ed immediato, per separare nella società il lato buono e quello cattivo. Lukács riprende la polemica di Marx contro Proudhon, polemica nella quale Marx rimproverava al rappresentante ideologico della piccola borghesia di voler distinguere nel capitalismo ciò che è buono da ciò che è cattivo, senza saper comprendere che il lato buono e quello cattivo non sono che due aspetti di una stessa funzionalità e di un'unica strutturazione globale che non possono venir separati né esistere l'uno indipendentemente dall'altro.

Nel tendere verso il massimo di coscienza possibile — che non è, nel suo caso, identificabile con la sua coscienza reale — la piccola borghesia, incapace di una visione di insieme e di una concettualizzazione razionale, si orienta verso delle valutazioni essenzialmente affettive tra ciò che è buono e ciò che è cattivo nella prassi delle due classi principali della società capitalistica. La piccola borghesia oscilla tra di loro e finisce per unificarsi con la classe che occupa la posizione più forte.

Si potrebbero citare come esempi di questa caratteristica degli strati intermedi i casi di Ilya Ehrenburg e di

Erich Kästner, due scrittori celebri al loro tempo, che negli anni 1928-30 da questo punto di vista hanno rappresentato il mondo come incomprensibile, paradossale, fatto di contraddizioni. Ilya Ehrenburg, che era essenzialmente un romanziere, era meravigliato e dispiaciuto dello sviluppo della tecnica; il poeta tedesco Kästner, volgendo le spalle a questo mondo paradossale, si era rifugiato in un mondo di sogno e scriveva dei racconti per l'infanzia con molto talento ed un grande successo; tutti e due avevano reazioni emotive di ammirazione, di seduzione e di rifiuto. Ehrenburg criticava lo stalinismo; la critica del nazionalsocialismo di Kästner era una delle più violente e delle più radicali. In seguito, tuttavia, essi ebbero una evoluzione inattesa, ma sociologicamente comprensibile, e le loro critiche cessarono. Gli strati intermedi tedeschi hanno aderito al nazismo malgrado la resistenza di elementi isolati; e nella misura in cui gli strati intermedi, benché trasformati, esistevano ancora in Russia, essi hanno aderito allo stalinismo. Ciò che è avvenuto con questi due scrittori è talmente evidente, che si rivela quasi come una determinazione meccanicistica: Kästner non è diventato fascista né Ehrenburg stalinista, ma quest'ultimo è tornato d'improvviso in Russia e Kästner si è messo a pubblicare dei romanzi gotici, romanzi in cui scompare tutta la sua precedente problematica. Dopo la guerra essi hanno ripetuto tutte le loro precedenti critiche, ma ciò che è interessante, nel loro caso, è che essi mostrarono tanto una reazione affettiva di fronte alla crisi, quanto una successiva adesione.

Lukács differenzia dalla coscienza paradossale della piccola borghesia, che come abbiamo visto non può tendere alla totalità e giungere ad un atteggiamento razionale, la strutturazione della coscienza di due altre classi sociali proprie della società capitalistica liberale: la borghesia e il proletariato, che, in quanto classi fondamentali, sono decisive e possono quindi tendere ad una comprensione globale della società.

Descrivendo la società borghese, con tutta una serie di

elementi che si ritrovano nella descrizione di Heidegger, Lukács insiste su uno dei caratteri essenziali che la differenziano da tutte le altre precedenti coscienze di classe. L'analisi lukacsiana si pone ancora all'interno della tradizionale analisi marxista e vede nella borghesia contemporaneamente un tendere verso la società globale e l'impossibilità di giungervi. Ciò deriva, secondo *Storia e coscienza di classe*, dal fatto che la borghesia vuole evitare le trasformazioni, mentre una comprensione globale della società implica l'idea del superamento e della trasformazione. La borghesia deve infine negare la lotta di classe anche quando la comprensione della società globale la svela.

Questa caratterizzazione della coscienza borghese si è rivelata in parte falsa, a causa delle erronee prospettive di Lukács (errore sul quale dovremo ritornare a proposito della coscienza possibile del proletariato). In effetti Lukács constatava che la coscienza borghese non poteva comprendere la crisi, perché questa comprensione implicherebbe la scoperta del carattere storico e transitorio del modo di produzione capitalistico ed il riconoscimento dei limiti della borghesia stessa e significherebbe dunque la sua stessa condanna storica. Ora, la società borghese, ben lontana dallo scomparire come credeva Lukács, ha superato le crisi e si è trasformata in una società tecnocratica a capitalismo organizzato che ha assicurato uno sviluppo considerevole delle forze produttive.[13] Ciò è in parte dovuto al fatto che i teorici della borghesia ed i suoi pensatori ufficiali hanno integrato, già sul piano del pensiero economico, l'insieme dell'economia — in parte, diciamo, senza stabilire una relazione da causa ad effetto.

Oggi il problema di un «tableu» economico, di un modello di crescita e di contabilità della nazione, che faceva alzare le spalle agli economisti di quarant'anni fa, è di-

[13] È possibile affermare oggi, dopo la crisi del keynesismo, che la realtà in cui ci troviamo dà ragione alle «analisi marxiste tradizionali» contro Goldmann. D'altronde questo era evidente anche nel 1967-68, quando G. pronunciava questi corsi, al di là delle illusioni marcusiane (*N.d.T.*).

ventato il capitolo iniziale di qualsiasi manuale di economia. La crisi del 1929-30 e l'esistenza di un'economia russa pianificata che ha resistito alla crisi hanno avuto una grande importanza per lo sviluppo della teoria economica e per le soluzioni che essa ha trovato. Lukács pensava che le crisi costituissero il principale scoglio della pratica e del pensiero borghese; egli credeva che la borghesia fosse incapace di dominarle. Ora si è visto che l'economia borghese ha sviluppato una teoria delle crisi e che, nella misura in cui queste possono essere pensate, non sono più giunte a dei livelli molto gravi. Bisognerà dunque riprendere questa analisi lukácsiana con tutti i suoi limiti, e ripensarla tenendo conto di una analisi concreta dell'evoluzione reale delle società industriali occidentali. Gli stessi problemi epistemologici devono essere ripresi. Ad esempio la relazione essenziale che Lukács stabilisce tra la visione globale ed il divenire storico è un problema molto importante ed in gran parte vero. Secondo Lukács totalità e divenire sono legati tra di loro: esiste tuttavia oggi una concezione dell'insieme che nega il divenire: difatti il razionalismo contemporaneo, nato da questo nuovo orientamento, è strutturalista, e la «struttura» è malgrado tutto una categoria della «totalità».

Ma è soprattutto la concezione lukácsiana della coscienza del proletariato che oggi è discutibile. Secondo Lukács il proletariato, come la borghesia, nella sua prassi è orientato verso una strutturazione e una comprensione globale della società, ma, a differenza della borghesia, il proletariato non incappa nelle stesse limitazioni. Il proletariato non disconosce la lotta di classe; al contrario, egli la afferma e nella sua prassi attuale integra anche il futuro e la trasformazione. Così il proletariato è l'unica classe nella storia che ha la possibilità di accedere alla verità e alla storia, perché è nel suo stesso interesse il volere la propria soppressione. Mentre la coscienza borghese cozza contro dei limiti e diviene antinomica poiché cerca contemporaneamente l'estremo progresso ed il mantenimento di ciò che esiste, il proletariato vuole comprendere la realtà perché è

orientato verso l'azione rivoluzionaria, capace di provocare la trasformazione della società. La specificità della coscienza di classe del proletariato deriva dal suo essere la prima classe sociale nella storia che inglobi nelle sue aspirazioni e nel suo interesse la propria soppressione.

Se, schematizzando l'analisi lukácsiana, si esaminano i rapporti della coscienza possibile con gli interessi dei gruppi, questa relazione si manifesta in modo diverso per ciascuno di loro. La strutturazione delle classi nelle società precapitalistiche è evidentemente orientata verso degli interessi, ma questi non sono direttamente economici, poiché la partecipazione alla produzione si realizza attraverso l'apparato dello stato o attraverso organizzazioni ed ideologie religiose, cioè attraverso sovrastrutture e le organizzazioni mentali ad esse corrispondenti. Nel modo di produzione capitalistico, che sempre più unifica l'insieme della società e la integra all'economia di mercato, ogni interesse si dirige direttamente verso l'economia e di conseguenza all'interno di questa società le mediazioni non vengono più dalle sovrastrutture. Si è visto come gli strati intermedi non possano formulare chiaramente i propri interessi poiché non hanno una propria prassi e non possono tendere alla totalità: per la loro visione paradossale del mondo essi sono trascinati qua e là tra le due grandi classi proprie della società capitalistica. Queste ultime, borghesia e proletariato, orientate direttamente verso l'economico, conoscono il carattere di mediazione solamente sovrastrutturale degli altri domini. Ma mentre la borghesia tende alla propria conservazione come classe e quindi è priva di possibilità ed incapace di comprendere il divenire e la totalità, il proletariato, che tende alla propria soppressione come classe, ha il privilegio, la possibilità ed il potere di accedere alla verità e alla storia. Bisogna ancora insistere sul carattere privilegiato che il proletariato ha in Lukács e sull'origine della sua possibilità: la specificità e la peculiarità della coscienza di classe del proletariato derivano dall'essere la sola classe nella storia che non voglia la propria affermazione e la propria sopravvivenza.

Per gli altri gruppi sociali, nelle società precapitalistiche ed anche nella società capitalistica, la strutturazione della coscienza di classe si realizza a partire da questa conservazione e da questa affermazione in funzione della sopravvivenza del gruppo, salvo il non potervi mai giungere, salvo lo sfociare in una visione tragica o meglio paradossale. Al contrario l'essenziale per il proletariato è tendere alla propria soppressione in quanto proletariato. Da qui il carattere particolare ed unico della rivoluzione proletaria, che è fin dal principio una rivoluzione politica, mentre la borghesia, ad esempio, aveva conquistato il potere economico ancor prima di fare una rivoluzione politica. Questa tendenza alla propria soppressione come classe e questa rivoluzione che è primariamente politica implicano un'altra caratteristica specifica della coscienza di classe del proletariato. La rivoluzione politica del proletariato non potrebbe riuscire, da parte di questa classe, senza una coscienza non ideologica della totalità, senza una presa di coscienza perfettamente vera — impossibile per ogni altra classe nella storia — della specificità del proletariato stesso e della conoscenza dei suoi fini storici.

Lukács ha ripreso, con questa caratteristica specifica del proletariato, una delle idee fondamentali di Marx, idea che Marx non ha mai sviluppato fino alle sue estreme conseguenze, ma che ha trovato la sua chiara formulazione più tardi per opera di Rosa Luxemburg. Secondo questa concezione il proletariato, il cui fine è di tendere ad una società senza classi e quindi anche senza il proletariato, ha una strutturazione di classe e di coscienza possibile essenzialmente diversa dalle altre strutturazioni di classe e di coscienza, e questa differenza deriva dalla specificità di questa prospettiva eccezionale del proletariato, prospettiva che a sua volta deve essere resa possibile da questa strutturazione. Tuttavia, se si studia l'evoluzione storica e sociale, appare chiaro che questa coscienza rivoluzionaria non si è sviluppata nei paesi industriali avanzati dell'occidente. Appare chiaro che le rivoluzioni di tipo socialista che sono avvenute in paesi poco industrializzati sono state realizzate

con il proletariato, senza dubbio, ma soprattutto con una grande partecipazione dei contadini, dei ceti medi e degli intellettuali, e si è obbligati ad ammettere che nessuno di questi gruppi ha previsto né condotto un'azione tendente alla propria soppressione come classe sociale.

Si potrebbe dunque ammettere che questa concezione del proletariato rivoluzionario sia la parte debole dell'analisi di Lukács e che il proletariato non fa eccezione a quella legge che vuole che ciascun gruppo cerchi la propria sopravvivenza ed il predominio nella società, non solamente al livello della coscienza reale, ma anche e soprattutto al livello di quella «coscienza» essenziale per la prassi e per la sua comprensione. Potremmo chiamare coscienza non cosciente la struttura mentale che Lukács chiama *zugerechnetes Bewusstsein* (che si può tradurre con coscienza aggiunta o con massimo di coscienza possibile). Questo *zugerechnetes Bewusstsein* è determinato dalla possibilità oggettiva, che costituisce questa coscienza possibile pur essendone costituita.

Lo schema marxiano dello sviluppo rivoluzionario, soprattutto nell'*Ideologia tedesca*, concepisce questo sviluppo come risultato della riduzione della società capitalistica a due grandi classi fondamentali della società, la borghesia e il proletariato, come conseguenza dello sviluppo capitalistico e dell'impoverimento estremo che provoca la proletarizzazione di tutti gli strati medi e dei contadini.

Ora, è proprio là, dove il proletariato è diventato non maggioritario nella società, ma il gruppo più potente, che esso si è integrato, assumendo tendenze riformiste molto accentuate. Queste tendenze riformiste non possono essere spiegate solo dall'esistenza di partiti riformisti, poiché il proletariato non è passivo e non costituisce un oggetto della attività dei partiti: una evoluzione diversa del proletariato avrebbe sicuramente eliminato i partiti riformisti. Negli altri paesi, fuori dall'occidente industrializzato, dove il proletariato ha partecipato alla rivoluzione senza esserne l'esclusivo protagonista, esso si è orientato verso la propria

affermazione così come i contadini o i gruppi nazionali delle classi medie.

La soppressione del proletariato fatta da lui stesso è differente, secondo *Storia e coscienza di classe*, dalla soppressione delle altre classi sociali. L'evoluzione storica in effetti porta sempre, con lo sviluppo delle forze produttive, all'eliminazione della classe che è stata all'origine della trasformazione sociale, e si può dunque sperare nell'eliminazione delle classi e nel processo verso una società senza classi. Nella Storia tutti gli avvenimenti storici sono prodotti da azioni connesse e opposte di più classi, di più soggetti collettivi che sempre hanno avuto delle coscienze ideologiche e non potevano conoscere la verità. Ma la concezione marxiana del proletariato e della sua coscienza esige un'eccezione: la tendenza verso la soppressione delle classi e del proletariato come classe e, di conseguenza, la possibilità — necessaria per il realizzarsi dell'azione rivoluzionaria — di una coscienza vera e trasparente della totalità e della storia. Come abbiamo già sottolineato, non si tratta, nel caso del proletariato, di quella soppressione che lo sviluppo storico produce sempre, ma di una azione che ha questa soppressione come prospettiva cosciente e scientificamente fondata.

Questa concezione, che conferisce al proletariato una caratteristica eccezionale, è l'elemento più problematico — questo è il meno che si possa dire oggi — di *Storia e coscienza di classe*. Tuttavia è l'idea fondamentale del libro, presente in ogni pagina e che difficilmente può essere separata dal resto. È nondimeno un'idea sbagliata, contestabile per molti, e rinnegata da Lukács stesso, rinnegamento che ha un fondamento, indipendentemente dalle astuzie nei confronti delle autorità staliniste e dalle costrizioni esterne. All'epoca della stesura di *Storia e coscienza di classe* Lukács pensava di trovarsi in un momento assolutamente privilegiato della Storia, alla vigilia della rivoluzione socialista nell'Europa occidentale. Secondo il libro, infatti, le mediazioni sono ridotte e lo scarto tra la teoria e la prassi è minimo. Perché questa prossimità scompaia, diventi realtà

trasparente e la rivoluzione si realizzi, non manca che l'adeguata presa di coscienza del proletariato, che si sta realizzando e che *Storia e coscienza di classe* deve aiutare a sbocciare.

Ci sono tuttavia nel libro di Lukács altre analisi su periodi meno privilegiati della storia, e tali analisi sono valide anche per questo periodo che Lukács immagina eccezionale. Lukács ha espresso la sua posizione politica nei due capitoli del libro consacrati a Rosa Luxemburg: *Rosa Luxemburg marxista* e *Osservazioni critiche sulla «Critica della rivoluzione russa» di Rosa Luxemburg*. Senza alcuna esagerazione ci sembra che si possa situare Lukács nella linea luxemburghiana che ha avuto un grande ruolo nella storia del marxismo: Rosa Luxemburg ne è stata la teorica politica ed economica, Trotsky il rappresentante politico e Lukács e Korsch l'espressione filosofica.

Rosa Luxemburg, autrice tra l'altro della *Introduzione all'economia politica* e della *Accumulazione del capitale* è stata soprattutto la grande teorica del proletariato rivoluzionario. Mai, in fondo, Marx o Lenin hanno messo così al centro della loro teoria, ed in modo così radicale, il concetto di proletariato rivoluzionario. Secondo Rosa Luxemburg le altre classi non vogliono la rivoluzione e si alleano al proletariato soltanto in assenza della crisi finale: esse gli si oppongono quando tale crisi scoppia. Nessuna altra classe può veramente giungere alla coscienza rivoluzionaria, mentre il proletariato, per essenza rivoluzionario, tende spontaneamente a questa presa di coscienza. La rivoluzione non potrà che essere il risultato di questa spontanea presa di coscienza rivoluzionaria: senza dubbio essa viene favorita dall'azione dei militanti, delle organizzazioni e dei partiti, ma questi militanti e questi organizzazioni non sono che l'espressione della evoluzione spontanea del proletariato. In definitiva sono questa evoluzione e questa presa di coscienza spontanea del proletariato che lo porteranno ad opporsi a tutti gli altri gruppi sociali ed a produrre il conflitto che porterà alla conquista del potere.

La realtà non ha confermato questo pronostico di Rosa

Luxemburg: non c'è stata da nessuna parte una rivoluzione proletaria, da nessuna parte il proletariato si è orientato spontaneamente verso il conflitto con tutti gli altri gruppi sociali che avrebbe dovuto eliminare dal potere per creare una società senza classi, dove scomparire lui stesso, e da nessuna parte l'evoluzione del proletariato è stata spontaneamente rivoluzionaria.

Ora bisogna porre il problema dei fondamenti teorici che possano render conto di tale evoluzione storica.

Già Lenin era ricorso alla nozione di aristocrazia operaia per spiegare l'integrazione ed il riformismo. Le tesi di Lenin — sviluppate in *Che fare?* — sono conosciute e sono esattamente l'opposto di quelle di Rosa Luxemburg. Secondo Lenin il proletariato tende spontaneamente all'economicismo ed al riformismo e non può giungere ad una coscienza rivoluzionaria se gli intellettuali non l'introducono in lui dall'esterno. Si sa che Lenin ha moderato queste sue tesi iniziali, soprattutto con la rivoluzione d'Ottobre, ma nella sua pratica si è sempre ispirato a questa concezione del proletariato non spontaneamente rivoluzionario, concezione che si è rivelata infine più giusta della concezione di Rosa Luxemburg. Queste tesi leniniste erano d'altronde condivise a quell'epoca dai suoi avversari politici, da quelli allora chiamati revisionisti: Bernstein soprattutto e Kautsky. Il libro del socialdemocratico Hilferding *Il capitale finanziario* è stato essenziale per le analisi leniniste dell'imperialismo, ed i teorici bolscevichi hanno sempre conservato una viva ammirazione per gli scritti di Kautsky.

Evidentemente le conclusioni di Lenin e Bernstein non erano affatto identiche: esse si oppongono diametralmente. La socialdemocrazia tedesca si è sempre più orientata verso l'integrazione ed il riformismo, mentre Lenin ha organizzato il partito bolscevico, più importante infine del proletariato, per introdurre in esso idee rivoluzionarie e per dirigere la rivoluzione. Inoltre, Lenin non ha esitato a cercare in pratica l'alleanza con gli altri gruppi sociali, per esempio con i contadini, promettendo loro la distribuzione delle

terre, o con gli strati intermedi nazionalisti riconoscendo il diritto dei popoli all'autodeterminazione.

Queste concessioni hanno provocato le critiche di Rosa Luxemburg. Prima, contro la socialdemocrazia tedesca e contro i bolscevichi, ha criticato la burocrazia e la burocratizzazione del proletariato, del partito e della rivoluzione, poiché secondo lei, al contrario, è il proletariato rivoluzionario che deve controllare il partito, gli intellettuali e i militanti. Poi, contro Lenin, Rosa Luxemburg sostenne che il nazionalismo è fondamentalmente reazionario e che, di conseguenza, è essere reazionari l'ammettere il diritto all'autodeterminazione dei popoli della Russia, fino alla completa secessione.

Lenin pensava che la coscienza possibile dei contadini russi dell'epoca non poteva andare oltre l'appropriazione privata delle terre: egli per conseguenza prometteva la suddivisione delle grandi proprietà per conquistarli alla rivoluzione. Rosa Luxemburg si era opposta vivacemente perché credeva nella necessità di socializzare le terre: esigeva la costituzione immediata di grandi imprese agricole. Le sue critiche derivavano dalla essenziale distinzione tra il proletariato — sola classe secondo lei radicalmente rivoluzionaria — e le altre classi che si opponevano al capitalismo: ella riteneva che in definitiva, nel momento cruciale, le classi medie nazionaliste, la piccola borghesia e i contadini attaccati allo *statu quo*, malgrado il loro malcontento, si sarebbero ritrovati nel campo dei nemici del proletariato e della rivoluzione.

Lukács e Korsch, come abbiamo già sottolineato, hanno rappresentato nel campo filosofico queste tendenze luxemburghiane. Tuttavia, dopo il 1917 ed in conseguenza dello scacco dello spartachismo in Germania, Lukács ha dovuto moderare la posizione luxemburghiana ed il suo radicalismo facendo delle concessioni alle idee di Lenin. Così, pur continuando ad insistere sull'importanza della spontaneità, Lukács sottolinea piuttosto il pericolo che rappresenta il dare una eccessiva importanza al partito e rifiuta la trasformazione del proletariato in una specie di

ausiliario. Tuttavia, sul piano delle scelte fondamentali, il libro di Lukács rimane essenzialmente luxemburghiano e Lukács fa costantemente riferimento agli scritti economici e in parte anche agli scritti politici di Rosa Luxemburg, di cui fa notare l'esattezza dell'analisi.

Queste concezioni luxemburghiane e la situazione storica all'inizio degli anni venti hanno reso possibile l'esistenza di *Storia e coscienza di classe*, ma queste concezioni e questa situazione spingono allo stesso modo il libro in questa erronea prospettiva che si ritrova in ogni pagina e che deve essere scartata se si vuole ancora utilizzare il nocciolo metodologico essenziale del libro. Questo aspetto metodologico del pensiero di Lukács è penetrato in parte nelle università tramite Mannheim e la scuola di Francoforte e rimane ancor oggi il contributo essenziale di *Storia e coscienza di classe*. È indipendentemente dalla prospettiva politica — significativa solamente per la storia del movimento operaio, ma poco interessante per la storia della filosofia — che il libro di Lukács resta un avvenimento e che rappresenta, come *L'anima e le forme* e la *Teoria del romanzo*, ma ad un livello più fondamentale, una svolta del pensiero occidentale all'inizio del XX secolo.

4. Soggetto-oggetto e funzione

L'impiego, in *Storia e coscienza di classe*, dei concetti di soggetto ed oggetto non implica in Lukács il mantenimento della loro tradizionale opposizione. Egli spiega a lungo nell'introduzione, come già abbiamo fatto notare, le ragioni per le quali egli continua ad usare quei concetti e la sua concezione differente, rispetto a quella tradizionale, delle relazioni tra soggetto ed oggetto. Lukács non sopprime l'esistenza del soggetto e dell'oggetto, ma non li separa per opporli poi in una distinzione irrigidita: al contrario in ogni occasione egli riafferma la loro identità. Ma l'uso di questi concetti viene sempre interpretato dagli altri pensatori come se si trattasse di una ricaduta nelle

posizioni della filosofia e dell'ontologia tradizionale. Questo è il fondo delle obiezioni di Heidegger contro Lukács, obiezioni di cui abbiamo già parlato prima; è anche l'origine delle obiezioni di un nuovo filosofo, Jacques Derrida, che continua, per più versi, Heidegger e che situa il marxismo nella metafisica perché crede che l'idea di produzione si basi sulla concezione tradizionale di soggetto ed oggetto.

Mentre gli strutturalisti hanno eliminato il divenire, la prassi ed il soggetto, Derrida cerca di pensare il divenire e, in un certo modo, la prassi. Per fare questo egli ha creato un nuovo concetto, «la Differenza»,[14] che egli ha derivato da «differire» e che interpreta — tra l'altro — nel senso di: cercare diversioni per ottenere un godimento successivo. Questa Differenza secondo Derrida — che continua l'opposizione heideggeriana tra ontologico e ontico — è ontologicamente più essenziale della differenza che ne deriva. Questa — la differenza secondo l'uso consacrato del termine — è la base della filosofia e di ogni teoria in generale che rapportandosi a ciò che è presente conosce sempre delle differenze. In ciò Derrida riprende l'idea heideggeriana di *Vorhandenheit* derivata dalla *Zuhandenheit* più originaria; idea che si ritrova in modo differente anche nelle *Tesi su Feuerbach* e in Lukács, ma senza questa opposizione che introducono Heidegger e Derrida. D'altra parte Lukács insiste sui fenomeni storici del feticismo della merce e della reificazione e su come la coscienza e l'oggetto vengono determinati da questi fenomeni. Che la teoria si riferisca a delle differenze e al dato anche Lukács l'ammette, ma egli mostra come ciò che costituisce un momento in ogni prassi umana giunge a fissarsi e a predominare nella società capitalistica con l'eliminazione della prassi e con la generalizzazione della reificazione.

Quanto alla Differenza è, per Derrida, un modo di scrittura: essa produce delle tracce che si trasformano o si

[14] Traduciamo in questo modo (seguendo G. Sertoli, che ha curato l'edizione italiana, Bertani, 1974, di *Posizioni* di Derrida) il termine «différance», che è pronunciato come différence. La «differenza» è quindi testuale, nell'ordine della scrittura (*N.d.T.*).

cancellano. Ora, la prassi scrive nel mondo, lascia delle tracce: questi occhiali sono delle tracce nel mondo, la rivoluzione francese e la rivoluzione russa sono delle altre tracce; è vero nello stesso tempo che le tracce si cancellano e che le successive trasformazioni conservano e al tempo stesso cancellano le antiche tracce creando in noi un mondo nuovo. Le posizioni di Derrida sono, almeno fino ad un certo punto, vicine alle posizioni lukácsiane, ed in parte possiamo accettarle: tuttavia il suo tentativo di eliminare ogni soggetto della storia si oppone totalmente al pensiero di Lukács. Con questa eliminazione del soggetto Derrida è, per il pensiero dialettico, altrettanto unilaterale dell'antico idealismo — da Descartes al neokantismo — con la sua opposizione di soggetto e di oggetto e con la sua concezione univoca che fa predominare il soggetto, identificato in una coscienza presente a sé, a spese dell'oggetto, che viene più o meno eliminato.

Per Lukács non si tratta di negare né l'oggetto né il soggetto, ma la loro opposizione. Ogni fenomeno sociale è sempre un fenomeno di prassi, di coscienza, d'azione e di pensiero legati tra di loro. Il soggetto di questa prassi è un soggetto collettivo, che agisce in rapporto all'azione di altri soggetti collettivi, e questo soggetto fa parte della società, oggetto della sua azione, poiché la società stessa fa parte del soggetto di cui essa costituisce le categorie mentali, con le quali si realizza il suo pensiero e la sua azione. Così il soggetto è nell'oggetto, l'oggetto nel soggetto, e non possono venir separati né, a maggior ragione, opposti. Questa identità di soggetto e di oggetto, così come la categoria della totalità, costituisce secondo Lukács l'essenziale del pensiero di Marx, indipendentemente dalla validità o dalla non validità di tutte le analisi empiriche e particolari di Marx. Secondo Lukács il marxismo è prima di tutto un metodo che permette di avvicinarsi ai fatti sociali per comprenderli e per decidere il comportamento da adottare nei loro confronti.

Il primo problema che ci si presenta, quando vogliamo

usare il metodo lukácsiano per comprendere e spiegare delle azioni e delle opere, è quello dell'oggetto. Che cosè l'oggetto in una ricerca?

Oggetti come lo scandalo, la democrazia, la rivoluzione o la dittatura non esistono, poiché queste sono delle generalizzazioni e non delle strutture significative. La sociologia positiva potrà sempre addurre che è un problema eterno della ricerca il restare o a livello empirico, senza elevarsi sul piano della legge, o, al contrario, al livello delle generalizzazioni; ma, malgrado ciò, è sempre possibile partire dalla legge generale e riavvicinarsi in seguito e progressivamente all'individuale. Una gradualità di questo genere, che vada dalla estrema generalizzazione — diciamo dai tipi di scandalo e dai tipi di dittatura — fino ad esempio ad una dittatura particolare, non esiste affatto, lo ripetiamo. Le ricerche che hanno come oggetto l'individuale o il generale sono, e resteranno, non operative ed insufficienti. Ma non si tratta di partire dai due poli e di cercare una via di mezzo, ma di dirigersi di colpo verso una struttura significativa. Ad esempio: la dittatura bonopartista postrivoluzionaria, che potrebbe includere, diciamo, Stalin, il secondo Cromwell, Napoleone, ecc., dittature che hanno dei caratteri sociologici comuni. La struttura significativa di queste forme di dittatura — che la letteratura marxista ha elaborato e liberato — non è una tappa intermedia tra la teoria generale ed immaginaria di tutte le dittature, che vada da Cesare al piccolo dittatore dell'America Latina passando attraverso Hitler, ed il caso di una dittatura particolare che studia lo storico; come abbiamo già sottolineato, Lukács critica a lungo questa concezione della Storia che oscilla tra il formalismo della legge generale e l'irrazionale del caso individuale. Il criterio di validità di una ricerca è la possibilità di superare questa antinomia, la possibilità di costituire l'oggetto in strutture significative, in altre parole la possibilità di scoprire la sua funzione nella prassi di soggetti collettivi.

L'oggetto dato, il fatto che è dato e deve essere constatato è un pregiudizio del positivismo. Gli oggetti non

esistono che in correlazione ad un soggetto ed in rapporto alla prassi di questo soggetto.

Lukács, che fa riferimento alle analisi di Marx, prende come esempio la scoperta del capitale variabile nelle sue differenze con il capitale costante — cioè la differenza nel modo di produzione capitalistico tra il salario ed il resto del capitale dell'impresa —, mentre nell'economia classica non si conosce che il capitale fisso ed il capitale circolante. L'economia classica, che faceva della scienza dal punto di vista del capitalista isolato, non distingueva che il capitale circolante, che si rinnova in ogni ciclo di produzione, e lo opponeva al capitale fisso — fabbrica, macchine, ecc. — che ha bisogno di un certo numero di cicli di produzione per venir ammortizzato. Così, per l'economia borghese, salario e materie prime rientravano nella stessa categoria del capitale circolante. Dal punto di vista del capitalista la differenza tra materia prima e salario non poteva essere notata, e apparentemente, in ogni modo, non aveva alcun senso. Tale distinzione pone il problema dell'origine del plusvalore, la cui conoscenza è fondamentale per il proletariato; questa pone il problema del superamento e della trasformazione del capitalismo, tutti problemi che, dal punto di vista degli economisti borghesi, devono essere elusi ed eliminati. Ma, quando Marx ha affrontato il capitalismo da un punto di vista storico, come una tappa precisa della produzione che caratterizza una certa epoca della storia umana storicamente determinata, egli ha fatto questa distinzione tra salario e materie prime, e di conseguenza tra capitale variabile e capitale costante, distinzione che egli ha sempre considerato una delle sue più importanti scoperte. Egli ha trovato una differenza all'interno di ciò che per l'economia borghese costituiva una identità ed ha così potuto studiare la differente funzione del salario, il suo ruolo fondamentale nella teoria del plusvalore e per la comprensione del mercato per ciò che concerne le possibilità di vendita e di consumo, possibilità sviluppate nella celebre equazione che Rosa Luxemburg riprenderà in seguito in l'*Accumulazione del capitale*. Cambiando prospettiva

Marx ha introdotto un nuovo oggetto, senza per altro negare l'antica distinzione tra capitale fisso e capitale circolante, che ha pure la sua funzione e che egli ha studiato dettagliatamente. La verità non consiste nel rifiutare una delle due distinzioni come falsa, ma nello studiare la loro funzione, e nel comprendere che, in una certa prospettiva, determinata anche dalla funzione dell'oggetto, questo è differente rispetto ad altre prospettive e secondo altre funzionalità. È ciò che bisogna intendere per *Gegenstandsstruktur* che non può significare «oggettività», ma qualcosa come «struttura oggettuale». Bisogna dunque scoprire in ogni caso la strutturazione dell'oggetto in rapporto ad una problematica precisa, ma senza respingere gli antichi oggetti considerandoli solo come falsi. Bisogna sempre porsi il problema dell'origine, della funzione e della necessità di questi falsi oggetti, che non divengono comprensibili che in rapporto alla prassi ed al pensiero di un gruppo sociale.

L'esempio degli scritti di Pascal potrebbe mostrare nello stesso modo la trasformazione dell'oggetto partendo da un cambiamento di problematica. Per la maggior parte dei pascaliani c'era l'opera, i *Pensées* e le *Provinciales*, come espressione del pensiero dell'individuo Pascal, che non poteva aver cambiato prospettiva nel lasso di tempo che separa la stesura dei due scritti. Le loro ricerche si basavano sui due testi come un unico oggetto, le *Provinciales* — scritte in collaborazione coi cartesiani Arnauld e Nicole — erano privilegiate dai cosidetti ricercatori, perché più vicine ad una prospettiva cartesiana. Mentre è impossibile stabilire una coerenza di tale validità dei due testi: ciascuno di essi possiede, in realtà, la propria struttura e la propria coerenza. Sono due oggetti differenti, e per essi si deve porre il problema della genesi in rapporto ad un soggetto collettivo poiché il soggetto di un'opera o di un'azione non è mai un individuo isolato. Nelle ricerche che hanno portato alla stesura di *Dieu caché*[15] il problema è stato risolto molto

[15] Si veda *Le Dieu caché* — studio sulla visione tragica nei *Pensieri* di Pascal e nel teatro di Racine — Gallimard, 1955 [cfr. trad. it. cit.].

rapidamente per quanto riguarda le *Provinciales*: la soluzione si trova in tutti i manuali che parlano a lungo di Arnauld e di Nicole; di contro, per i *Pensées*, la cui origine non va confusa con le *Provinciales*, non esisteva niente. Sono state necessarie delle ricerche empiriche per scoprire il gruppo di Barcos, gruppo di un giansenismo estremista che si opponeva ad Arnauld e Nicole, del tutto occultato dagli storici. È apparso evidente che, quando Pascal scrisse le *Provinciales*, un altro gruppo giansenista criticò questi scritti, e che Pascal conosceva questa critica. Così il rapido cambiamento delle posizioni pascaliane ed il passaggio alla visione tragica estremista, provocata dalla condanna della chiesa, divenivano comprensibili. All'inizio della ricerca dunque, la rappresentazione corrente della coscienza comune era il punto di partenza, la prima situazione dell'oggetto di studio, ma essa ha dovuto venir trasformata, ristrutturata. Lungo la strada certi elementi hanno dovuto essere abbandonati, mentre altri elementi facevano la loro apparizione: le *Provinciales* non facevano più parte dell'oggetto, quando è stata elaborata la strutturazione della visione tragica del mondo propria dei *Pensées*, ma a quel livello le tragedie di Racine, che ne fanno parte, hanno potuto essere integrate in questo nuovo oggetto.

Non si possono affrontare delle opere o delle azioni senza porre innanzitutto il problema della loro coerenza, una coerenza tale che se ne possa fare un modello, e quindi cercare il soggetto collettivo per il quale tale struttura coerente ha un carattere funzionale, costituendo per esso un elemento della propria possibilità di esistenza.

La struttura non è solamente formale, come per gli strutturalisti contemporanei che eliminano la funzione, il soggetto e il divenire. E, anche quando noi parliamo della trasformazione dell'oggetto, non si tratta del cambiamento dell'oggetto nel corso della storia, come crede il positivismo, né dei progressi della conoscenza, ma delle trasformazioni nelle relazioni significative tra il soggetto collettivo e il mondo storico: detto altrimenti, nella funzionalità. Se, effettivamente, l'oggetto di studio è una struttura che

non esiste che in quanto valore funzionale per la prassi, allora è impossibile comprendere la natura stessa di questo oggetto senza lo stretto legame con la prassi.

Quando si tratta di una teoria, di un pensiero, allora si deve tener conto che prassi differenti — prassi di classi o di gruppi diversi — esigono delle teorie più o meno elaborate, più o meno adeguate, e che questa relazione tra la teoria e la pratica, che, secondo Lukács, dovrebbe tendere alla più grande trasparenza nel caso del proletariato, è sempre una relazione mediata e funzionale.

Se si comprende il carattere fondamentale e necessario di questa funzionalità, non si può più ammettere l'esistenza di forme generali e permanenti, quali l'arte, la pittura, il diritto o la morale, di forme generali ed astratte che la storia dovrebbe ogni volta riempire di un contenuto diverso. È importante in ciascun caso mettere in questione la forma e la necessità della sua funzione, che, tra casi differenti, sono simili solo per eccezione. Se prendiamo come esempio il diritto, bisogna interrogare la forma del diritto in quella o quell'altra società precisa prima di intraprendere qualsiasi altro tipo di ricerca. Perché le forme del diritto non sono identiche, in quanto la funzione del diritto è diversa all'interno di società diverse: può anche accadere che una società strutturata in altro modo manchi di questa forma specifica. E così gran parte degli oggetti che sono consacrati dall'insegnamento nelle università non esistono: non esiste una storia del diritto, della pittura o della letteratura. Questo sarebbe credere che la storia della letteratura, ad esempio, è un oggetto il cui divenire è immanente e che può esser compreso in modo immanente.

Ora, Mallarmé non può esser compreso partendo da Ronsard, anche se si tenesse conto di tutte le mediazioni letterarie. Infatti il divenire significativo è il divenire della società globale e non il divenire di uno o l'altro dei domini particolari, la cui autonomia non esiste che raramente, e per dei settori molto particolari. È vero che i pittori si definiscono l'uno in rapporto agli altri, e che gli scrittori dialogano tra di loro; tuttavia il fondamento di queste

relazioni — o della mancanza di relazioni — tra pittori e poeti nel tempo, ciò che produce le somiglianze o le differenze, ciò che rende possibili o impossibili i rapporti, i prestiti, le opposizioni e le interpretazioni, il fondamento di tutti questi rapporti positivi o negativi, si situa nella storia globale e nel divenire della totalità.

Il caso particolare della storia delle scienze è relativamente differente. In primo luogo perché nella scienza i risultati sono cumulativi; le antiche conoscenze, quelle che vengono ancora accettate, fanno parte della teoria attuale e non della storia. Poiché si tratta qui di una tecnica cumulativa, la storia in questo caso ha un valore particolare, valore al quale non possono pretendere gli storici dell'arte e della filosofia. Ciononostante uno dei titoli di gloria della scuola francese degli storici della scienza — di Koyré e di Lenoble — è quello di aver prodotto una rivoluzione fondamentale nel modo di fare la storia delle scienze. Secondo questi storici della scuola francese solo il chimico — o un altro simile uomo di scienza — può interessarsi ad una storia della scienza in cui siano riportati solamente i progressi teorici e ricordate le antiche scoperte che fanno tuttora parte dell'attualità della teoria: la storia delle scienze come oggetto reale di storia — dicevano Koyré e Lenoble — deve anche occuparsi degli errori e degli scacchi. Koyré e Lenoble si situano al di fuori della prospettiva dialettica e marxista, ma sostengono giustamente la necessità di comprendere ciascun successo nel contesto di innumerevoli scacchi e di chiedersi, per esempio, non chi ha scoperto un determinato giorno la gravità, ma perché tutti gli altri, che erano tanto vicini a questa scoperta, non hanno potuto giungervi, perché tutti questi altri sono arretrati davanti alla scoperta che Newton stava per formulare. Ora, queste questioni, e le ricerche necessarie per rispondervi, non rivelano solamente una storia immanente della scienza, ma esigono una storia delle categorie mentali, e per fare una storia delle categorie mentali bisogna orientarsi verso una storia della società globale. L'autonomia delle scienze — autonomia molto relativa, poiché si è

assistito anche molto recentemente a degli interventi e a delle utilizzazioni della biologia al di fuori del suo dominio — tende alla trasformazione della produzione e al cambiamento delle categorie mentali. Dopo la fine del XIX secolo si ammette e si riconosce il valore di ogni progresso scientifico, ma questa autonomia è recente e del tutto relativa. Anche nel caso della storia della scienza moderna non si può far astrazione dalla storia della società globale, ed ancor meno quando si tratta della storia della scienza nel passato.

La storia diventa ben altrimenti importante quando si tratta della storia della filosofia o della storia delle teorie nelle scienze umane. Ciascuna di queste categorie è nata nel divenire della totalità ed è legata alla prassi di un soggetto collettivo che agisce in un mondo. Queste relazioni, tra la teoria, la prassi, il soggetto collettivo ed il mondo si trasformano e trasformano tanto il problema quanto il modo di affrontarlo e di costituirlo. Ogni passata teoria è un oggetto significativo in rapporto ad un gruppo che la ricerca deve scoprire. Deve esser compresa a partire dalla prassi di questo gruppo, come fosse stata elaborata per risolvere un certo numero di problemi. Questi sono stati trasformati, quanto le risposte che sono state loro date, attraverso delle trasformazioni pratiche.

Così la storia di un problema, nel caso della filosofia e delle scienze umane, e, fino ad un certo punto, anche delle scienze della natura, non è nient'altro che il problema stesso della storia. La storia di un problema mostra come soggetto-oggetto e funzionalità sono cambiati nella storia con la prassi di gruppi sociali. Come Lukács ricorda con insistenza, tutta una serie di opere classiche del marxismo ha sempre una parte consacrata alla storia delle dottrine precedenti e al loro oggetto: Marx voleva consacrare il quarto libro del *Capitale* alla «storia delle dottrine economiche», Rosa Luxemburg in *L'accumulazione del capitale* e Lenin in *Stato e rivoluzione* trattano a lungo della storia del problema dell'accumulazione e di quello dello stato. Le parti storiche di queste opere non assomigliano affatto alle

vicende storiche di un problema che si trovano abitualmente nei manuali, che se si occupano, ad esempio, della teoria dello scambio, presentano — in un capitolo preliminare senza interesse scientifico, ma consacrato dalle convinzioni universitarie — le differenti teorie antiche e contemporanee e ne riportano puntualmente le caratteristiche, che non ne danno assolutamente conto, o, all'inverso, cercano ingenuamente di stabilire un divenire immanente. Al contrario, la storia significativa del problema, per il fatto che non cerca affatto di stabilire un divenire immanente e fittizio sul piano della teoria o del problema stesso, ma di permettere di comprendere la storia del problema come sintomo di un divenire immanente ad un altro livello, nella storia, è incomparabilmente più originale. Nei grandi testi marxisti che abbiamo citato la storia delle teorie è legata al divenire della totalità nella quale esse sono nate, in quanto realtà funzionali, per dei soggetti collettivi che si trovano in un mondo. È così, noi crediamo, che possiamo avere una valida genesi dell'oggetto, o della teoria attuale, che deve conoscere la propria origine per assumere il proprio posto come una tappa nella storia della totalità in divenire.

La storia e la funzione sono indissolubilmente legate al soggetto e al senso nella totalità. Questa concezione, fondamentale per Lukács e Marx, è ben lungi dall'essere condivisa da tutti coloro che si proclamano marxisti. La scuola di Althusser, ad esempio, che parte da posizioni meccaniciste molto coerenti, rifiuta in blocco tutte queste categorie e non ammette il senso, non più di quanto non ammetta la funzione, il soggetto, la storia o la totalità. Recentemente il traduttore di *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, pubblicata da Althusser nella collana che egli dirige, nella prefazione si è posto un grande dilemma, completamente nuovo, egli crede, del pensiero filosofico o piuttosto dell'odierna teoria. Questo dilemma, il prefatore e traduttore lo illustra a partire da due nomi: Spinoza o Feuerbach, e lo chiarisce pressapoco con queste parole: o si postula un senso — che secondo lui è necessariamente un senso oc-

culto, una specie di delirio circolare della totalità: come, gli pare, ogni interpretazione dialettica del marxismo —, ed allora ci si trova dalla parte di Feuerbach, che rimane idealista perché cerca un senso, anche se puramente umano, nella religione; o non si cerca più un senso, ma il modo di produzione che genera questa apparenza immediata di senso, ed in questo caso ci si ritrova con Spinoza. Per altro si tratta di uno Spinoza ben più meccanicista di quello del sistema reale, è lo Spinoza del secondo modo della conoscenza nell'*Etica*, amputato del terzo modo, altrettanto essenziale, se non di più. In questo dilemma persiste però qualche cosa: qualsiasi sia l'interpretazione che si sceglie, il dato immediato rimane il punto di partenza verso la ricerca del modo di produzione o verso la ricerca del senso.

Questa alternativa tra Spinoza e Feuerbach rinnova, sotto una nuova apparenza, una celebre dicotomia che ha dominato a lungo tutta una parte della letteratura marxista così come anche certe tendenze della scienza universitaria. I marxisti «ortodossi» avevano l'abitudine di intimare una filosofia a rispondere alla questione, e di definirsi o materialista o idealista; tale questione potrebbe oggi esser posta in questi altri termini: «negazione del senso» o «ricerca del senso». Per gli stalinisti era inutile fare la storia della filosofia, la questione ed il suo dilemma erano di gran lunga sufficienti, come se una etichetta di materialismo o di idealismo potesse render comprensibile, o spiegare, il senso di una filosofia. Questa stessa alternativa si ritrovava anche fuori dello stalinismo. Si traduceva nell'opposizione tra comprensione e spiegazione nella metodologia delle scienze dello spirito, propria degli universitari tedeschi e dei fenomenologhi. Secondo questi universitari la ricerca del significato doveva procedere attraverso un atteggiamento comprensivo, con l'intuizione e l'empatia; altrimenti, all'opposto, si era condannati al positivismo, che studia ad esempio il modo di produzione di un'opera secondo la causalità, secondo il modello delle scienze della natura e non può affatto comprendere il fenomeno studiato. Per gli stalinisti per essere scientifici bisognava dichiararsi mate-

rialisti, e, reciprocamente, dichiarandosi materialisti si diventava scientifici; in modo complementare, secondo i teorici dell'empatia, si usciva dalla scienza quando si cercavano delle spiegazioni.

Tuttavia, dopo Hegel, ad un livello molto poco scientifico ma formulato metodologicamente, ed in seguito dopo il materialismo dialettico e gli scritti di Marx, questa alternativa deve essere completamente respinta. Il materialismo e l'idealismo sono le duplici e complementari facce di uno stesso falso atteggiamento, che riconduce la realtà materiale a delle macchine e pone il senso nello spirito e al di fuori. Nella prima e nella terza *Tesi su Feuerbach* Marx si è espresso molto chiaramente su questo problema. Secondo lui Feuerbach ha eliminato l'attività per separarne l'intuizione e la sensazione che devono metterci in rapporto con l'oggetto, ma, a causa di questa separazione e di questa eliminazione, l'attività diviene propria dell'idealismo e della teoria. Quando la realtà e gli uomini vengono concepiti come delle macchine, secondo l'antico materialismo, il senso viene posto altrove e si è costretti a immaginare, secondo la terza *Tesi su Feuerbach*, alcuni individui, superuomini o teorici, al di sopra della società, come portatori del senso ed abilitati ad agire. Ora, la ricerca del senso non è esclusiva della ricerca del modo di produzione, non più di quanto la ricerca del modo di produzione lo sia di quella del senso. La dialettica elimina le alternative dualistiche tra il materialismo e l'idealismo, tra il determinismo e il volontarismo, tra il formalismo delle periodizzazioni storiche astratte e l'irrazionalità degli individui inafferrabili che fanno irruzione nella storia. La dialettica è, nel suo fondamento e nel suo principio, monista, e per essa il senso si trova nella realtà umana e si trasforma con questa. Ogni struttura possiede un senso proprio che risiede nel suo significato globale, nella sua unità e nella sua strutturazione, che possono essere compresi soltanto in rapporto al modo di produzione, cioè a partire dalla strutturazione più vasta che genera questo senso ed in rapporto alla quale si costituisce una struttura significativa.

Questo rapporto tra il senso ed il modo di produzione, questa relazione tra la comprensione e la spiegazione, è un problema di totalità concrete e progressive. Un pensiero di Pascal, per riprendere l'esempio di una ricerca già compiuta, da principio deve essere compreso nell'insieme dei *Pensées*, e questi nel loro rapporto con l'opera di Pascal, che a sua volta deve essere spiegata partendo dalla più vasta totalità che è costituita dal movimento giansenista. L'opera di Pascal ha un valore comprensivo del Giansenismo che la spiega. Il giansenismo stesso ci permette di comprendere la nobiltà di toga, quanto la nobiltà di toga spiega il movimento giansenista. In seguito la situazione della nobiltà di toga deve essere compresa e spiegata in relazione ai rapporti di classe nella Francia del XVII secolo e ad altre concezioni del mondo che questi hanno generato, e così via. È questo modo di procedere, contemporaneamente esplicativo e comprensivo, che ci avvicina sempre più al senso di uno dei pensieri di Pascal e al modo del suo prodursi, che non può esserne separato. Si tratta, costantemente, di scoprire le mediazioni concrete che oltrepassano le alternative del pensiero dualista, poiché la realtà non è separata dal senso: è allo stesso tempo materiale e significativa.

La ricerca, che deve contemporaneamente rivolgersi verso il senso e verso il modo di produzione, deve ugualmente, per giungere a risultati validi, poter adempiere a quattro condizioni. Se l'oggetto di studio è un'opera, bisogna cominciare indagando sulla concezione del mondo che le sta dietro, ed anche sul gruppo rispetto al quale questa concezione del mondo possiede un carattere di necessità funzionale, e questo, è evidente, indipendentemente dalle prospettive del ricercatore e dei suoi giudizi di valore. In secondo luogo, per una miglior elaborazione della concezione del mondo e della coscienza possibile del gruppo, la ricerca deve poi orientarsi verso la società globale ed interrogarsi sull'adeguarsi della concezione del mondo del gruppo e della sua coscienza possibile rispetto alla società globale, per determinarne il carattere di ideologia o di verità. Il ricercatore che lavora su un'epoca antica

si trova al di fuori di essa, ad una certa distanza storica, e può comprendere l'insieme dei rapporti dei gruppi in una certa epoca meglio di quanto lo potessero fare, in modo cosciente, quelli che vivevano e creavano quella stessa epoca. Questa distanza non abolisce affatto la identità del soggetto e dell'oggetto; rende, in maniera ogni volta diversa, questa identità relativa; ma essa è necessaria anche per l'epoca contemporanea — malgrado tutte le difficoltà che questo presuppone e che si devono superare per realizzare questa distanza — per costituire la struttura significativa di un'opera, di un avvenimento e per scoprire le mediazioni che ne rendono chiara l'origine. L'identità soggetto-oggetto si situa ad un livello ben altrimenti fondamentale, nell'orientarsi originario verso l'oggetto, orientarsi che proviene esso stesso dall'interno della totalità, da un momento della storia, come ne proviene l'oggetto della ricerca. Dunque deve esser costituito l'insieme delle concezioni del mondo dei gruppi che vivono ed agiscono in una società globale, ed il ricercatore deve, a proposito di ciascuno di questi gruppi, interrogarsi sul carattere più o meno ideologico della loro visione del mondo, cioè sulla coscienza massima a cui ciascun gruppo può tendere, e che non deve essere confusa con la coscienza psicologica reale.

Tuttavia questa coscienza soggettiva ed i fini soggettivi devono essere egualmente studiati, e la loro ricerca costituisce il terzo momento della ricerca. Il livello delle coscienze soggettive è spesso di secondaria importanza, ed è per questo che l'abbiamo fin qui trascurato; ma il progetto soggettivo, coscientemente soggettivo, talvolta può essere molto importante e non deve venir sistematicamente trascurato. Non si tratta unicamente della coscienza soggettiva ed immediata dei creatori, ma anche, e soprattutto, della coscienza reale dei gruppi che sono i veri soggetti. Dopo aver rapportato la razionalità non cosciente del comportamento di un gruppo alla sua coscienza possibile che ne rivela il senso, si deve cercare come questa razionalità si manifesta nella coscienza reale, soggettiva del gruppo. Ed infine, quarta tappa che rinvia ai due primi

parametri della ricerca, si deve scoprire l'equilibrio sociale verso il quale tende l'azione del gruppo, benché questo equilibrio, risultato dell'azione di gruppi diversi, non corrisponda che molto raramente — come abbiamo già sottolineato — ai fini soggettivamente coscienti dei gruppi che vi partecipano o ai progetti non coscienti che regolano le loro azioni e che solo la coscienza aggiunta può rendere espliciti.

Il senso e il modo di produzione, pur essendo inseparabilmente legati, devono essere distinti nella strategia della ricerca. All'inizio si comincia con la ricerca del senso, e si deve costituire la concezione del mondo prima di poter intraprendere gli altri tre livelli complementari di ricerca. Questo senso non è occulto né esoterico; è manifesto, ma non si dà immediatamente, perché le nostre strutture mentali sono sempre meno adatte ad accedere immediatamente alla totalità ed al senso, perché i nostri rapporti sociali sono estremamente mediati. Capita anche, molto spesso, che la strutturazione globale, che costituisce il senso e non può essere colta che nel suo inserirsi in un'altra strutturazione più ampia, non si dà immediatamente ed esige tutta una serie di mediazioni per essere colta. Quando nel medioevo si affermavano dei significati teologici secondo i quali Dio interveniva effettivamente nella realtà, questi significati globali avevano anch'essi bisogno di analisi, ma essi erano dati quasi immediatamente e non richiedevano di essere preliminarmente reiterati da tutto un discorso analitico. Quando il romanzo, al quale corrisponde l'empirismo ed il razionalismo senza visione globale, ha cominciato ad esistere come letteratura di un mondo frantumato, in questo mondo — che è anche il mondo dell'individualismo — l'individuo era una realtà immediatamente visibile sul piano della storia e della percezione.

Gli autori dei romanzi avevano evidentemente come fine l'insieme delle relazioni tra l'individuo e l'universo, ma erano costretti a compiere una lunga diversione per condurre il lettore al di là dell'aneddoto verso questo senso globale. La diversione si è allungata sempre più da Don

Chisciotte, legato ancora a certi valori, a Madame Bovary, che, a prima vista, non supera il piano dell'aneddoto o quello della semplice narrazione di avvenimenti. Diventa sempre più grande la distanza tra l'immediatamente percepito ed il senso globale, che tuttavia esiste, in modo chiaro; e per noi, che non abbiamo più la percezione immediata della totalità, le diversioni e le mediazioni si complicano.

Non si tratta dunque di trovare un senso esoterico, che il ricercatore introdurrebbe nell'opera dall'esterno, ma di ristabilire l'unità alla quale non si ha, forzatamente, un accesso immediato. Il processo di comprensione richiede una costruzione e una riflessione, e questa riflessione è nello stesso tempo comprensiva ed esplicativa. La ricerca deve giungere ad una analisi contemporaneamente razionale e concreta. È solamente così che essa può andare più lontano di altri tentativi di interpretazione, poiché rende conto dell'insieme senza bisogno di riferirlo a qualcosa di astratto o di generale come delle leggi; perché mentre comprende l'opera in quanto opera d'arte — ma senza trasformarla in qualcosa di unico e inafferrabile — l'inserisce nel divenire storico dove le scopre una funzione. In ogni caso particolare si devono cercare e la struttura unitaria dell'opera e le mediazioni in rapporto alla società globale, che permettono di mettere in luce questa struttura e dimostrare la sua funzionalità. Quando tali problemi non dirigono la ricerca, essa resta impigliata tra i due atteggiamenti di cui abbiamo già parlato: la spiegazione puramente formalista e la comprensione che parla unicamente del genio e dell'inafferrabile.

Ma come si costituisce questo senso manifesto e cionondimeno a prima vista nascosto? È il fine della ricerca scoprirlo e costituirlo, ma, beninteso, essa non lo elargisce dal di fuori, arbitrariamente; lo ricava dall'oggetto, che egualmente si costituisce nel movimento stesso della ricerca che ne libera il senso, oggetto che non esiste completamente che con l'apparizione del senso che permette di conoscerlo come una struttura significativa. Non ci si av-

vicina ad un dato oggetto con delle regole universali prestabilite, ma con una concezione dell'oggetto come funzionale in quanto struttura significativa, e con una concezione metodologica. Si sa anche che, indipendentemente dal loro costituirsi nella ricerca, il senso e l'oggetto sono già prodotti nella prassi di un soggetto plurale. E la ricerca, che vuole costituire questo senso e questo oggetto, non giunge a dei risultati che nella misura in cui trova nell'oggetto delle relazioni sufficienti per scoprirne la necessaria coerenza: detto in altre parole, la sua funzionalità per un soggetto collettivo. Al di là di questo rapporto tra il senso e la funzionalità, il senso deve poter render conto, in modo immanente, dell'insieme dei fenomeni considerati nella ricerca, cioè — per riprendere l'esempio di un'opera d'arte — dell'insieme degli elementi che costituiscono un'opera e dei loro legami. Dei quattro momenti che noi più sopra abbiamo distinto nella strategia della ricerca, è il primo momento che noi abbiamo cercato di definire, insistendo sui criteri concreti e positivi che garantiscono la validità del cammino, anche prima che siano intraprese le altre tre tappe, che riguardano rispettivamente l'adeguarsi della visione del mondo alla realtà, la finalità soggettiva e il risultato oggettivo di tutta l'azione e l'opera.

Non si deve però intendere la coerenza in senso logico, e credere che tutto ciò che non è immediatamente conforme alla logica, tutto ciò che implica contraddizione, sia incoerente. La coerenza deve essere concepita nel senso della funzionalità in rapporto ad un gruppo sociale e a partire dalla sua prassi. La contraddizione tragica è una visione coerente del mondo per i giansenisti estremisti, ed essa era per loro visibile e necessaria proprio in quanto contraddizione. Ma una visione del mondo può anche essere contraddittoria e coerente, può anche avere la propria coerenza nella contraddizione, senza che la contraddizione appaia e sia visibile per il gruppo dall'interno. Per esempio, nella ideologia liberale le idee di libertà e di eguaglianza, prese in senso assoluto, sono esclusive l'una dell'altra. In realtà la libertà estrema nega l'eguaglianza, e l'eguaglianza

estrema nega la libertà. Tuttavia esse si trovano insieme nel pensiero illuminista ed hanno giocato un importante ruolo nella lotta contro il feudalesimo; esse erano legate e, malgrado tutto ciò che se ne può dire ora, questa non era una semplice affermazione verbale. Bisogna studiare la loro funzione in ciascun momento storico. La libertà e l'eguaglianza hanno cominciato ad opporsi per divenire evidentemente contraddittorie più tardi, nel corso del XIX secolo, ma esse non erano opposte per la borghesia progressista. Relativamente a questo gruppo questa contraddizione presente, benché non formulata, aveva la propria coerenza. Evidentemente — oggi lo si sa e gli studi storici lo hanno mostrato molto bene — la borghesia non voleva l'eguaglianza che fino ad un certo punto, perché questa eguaglianza, puramente giuridica, le serviva, ma essa voleva ciononostante questa eguaglianza, pur all'interno di questi limiti. Ma questa nuova contraddizione non pone più il problema dell'incoerenza ma quello dell'ideologia; è un problema di falsa coscienza, della differenza tra ciò cui può mirare la coscienza e ciò che può o vuol ottenere la prassi reale.

La coerenza legata alla funzione si costituisce sul piano delle strutture mentali partendo da una situazione storica data, e nella prospettiva di una determinata prassi di un gruppo in rapporto ad altri gruppi. Pur essendo prodotta da essa, come uno dei suoi elementi essenziali che la sostengono e la rendono possibile, l'ideologia raramente corrisponde alla prassi che essa suscita, benché anch'essa sia suscitata da questa prassi. Questa corrispondenza o questa non-corrispondenza tra l'ideologia e la prassi è l'oggetto della seconda delle quattro tappe della ricerca, che, a questo livello, si pone il problema dell'adeguarsi di una visione del mondo alla realtà e confronta l'ideologia e la prassi per comprenderne le differenze e per tentare di darne una spiegazione.

Nella loro azione e per la loro esistenza i gruppi tendono verso la coerenza ed elaborano nellla loro prassi una coerenza funzionale implicita nelle loro strutture mentali,

nel loro comportamento quotidiano, politico, economico e sociale. Ma questa implicita coerenza significativa si manifesta raramente nella loro coscienza. Secondo un celebre scritto di Lukács sui partigiani, un gruppo non accetta che eccezionalmente l'espressione della propria visione del mondo: poiché i gruppi sono interamente nei loro compiti immediati e l'espressione della loro visione del mondo porrebbe molto spesso delle difficoltà immediate rispetto a questi compiti. Il gruppo non secerne mai automaticamente un individuo perché esprima la sua visione del mondo. Per ritornare ancora all'esempio più sopra citato, la filosofia pascaliana del giusto peccatore, che la Chiesa condanna, non poteva convenire ai giansenisti, benché espressione della loro visione del mondo, poiché essi avevano paura di produrre alla luce del sole dei testi che la Chiesa avrebbe potuto condannare; d'altronde Pascal non ha scritto i *Pensées* che quando si è separato dal giansenismo. Lo stesso Racine scrive e fa rappresentare dei testi che corrispondono strutturalmente alla visione tragica del giansenismo, ma il giansenismo, da parte sua, riprova le attività teatrali in tutte le forme, che si tratti di scrivere delle *pièces* o di farle rappresentare.

Si potrebbe prendere un esempio anche in un altro campo. Alcuni anni fa, in segno di liberalizzazione, i sovietici hanno mostrato a Firenze i film di Dziga Vertov in occasione di un festival consacrato al cinema-verità. Dziga Vertov aveva avuto delle difficoltà con le autorità staliniste ed era scomparso; noi avevamo sempre creduto, in base a ciò che ci era stato detto, che si trattasse dell'opera di un oppositore. Ora, nel vedere il film di Dziga Vertov, che, lo ripetiamo, aveva avuto delle gravi difficoltà prima di scomparire, ci si accorge invece che si tratta di una vera e propria epopea dello stalinismo, per ciò stesso insopportabile per gli stalinisti. Vertov mostrava le difficoltà, le miserie; filmava, ad esempio, dei lattanti o dei bambini mal vestiti, mal nutriti, mentre gli stalinisti volevano un quadro meraviglioso e convincente della loro incontestabile riuscita. È un'epopea in questo senso: Vertov mostra tutte

le difficoltà contro le quali gli stalinisti dovevano agire e, secondo i suoi film, agivano con coraggio e disciplina. Dziga Vertov nei confronti degli stalinisti, Pascal e Racine rispetto ai gruppi giansenisti, Jean Genet rispetto alla sinistra radicale francese, prendono le distanze — e Jean Genet tuttora continua a prenderle —, distanze che non sono trascurabili nella comprensione e nella spiegazione delle loro opere.

Infatti è necessario un certo distacco tra l'individuo che esprime la visione del mondo ed il gruppo che elabora implicitamente nella sua prassi la possibilità di questa visione. Occorre una certa libertà per portare questa visione alla sua estrema coerenza, come fanno le grandi opere. Ma la genesi dell'opera e la visione del mondo di cui l'opera è espressione — detto in altro modo la genesi della forma, della struttura significativa —, è intellegibile solo in rapporto alla prassi storica di un soggetto collettivo e non rispetto alla psicologia o all'esistenza di un individuo soggetto e creatore. Difficilmente si scopriranno le ragioni psicologiche che, nello spazio di qualche mese, hanno potuto trasformare la prospettiva di Pascal e fargli produrre delle opere così differenti come le *Provinciales* e i *Pensées*; per comprenderne la genesi bisogna conoscere la storia dei rapporti tra la Chiesa e il giansenismo, e soprattutto l'esistenza di gruppi eterogenei all'interno del movimento giansenista.

Il soggetto collettivo di cui qui si parla non è una nuova versione dell'*ego* cartesiano, che lo rimpiazzerebbe con un'entità filosofica ed astratta posta in situazione o situata di fronte ad un mondo.

Il gruppo non è al di sopra delle persone che lo costituiscono agendo in comune o non. Sono le persone che agiscono, correggendosi reciprocamente nella rete di rapporti che modificano ciò che fanno gli uni e gli altri, e costituiscono i gruppi. Il soggetto è transindividuale, plurale e collettivo, ed è, nello stesso tempo, oggetto; soggetto ed oggetto sono identici nella totalità da cui essi provengono: il gruppo nasce dalle azioni che esso genera.

5. L'attualità della questione del soggetto[16]

Ciò che oggi si constata nei paesi industrialmente avanzati dell'occidente è lo sviluppo della ricchezza come condizione del socialismo, ma egualmente, a causa delle particolari modalità di tale sviluppo, come suo principale ostacolo. Questa ricchezza sembra immobilizzare l'orizzonte ed impedire ogni creatività, senza la quale il socialismo non si potrebbe realizzare e non avrebbe alcun senso. La creatività non è di origine individuale, ma deriva dalle azioni di tutti i membri della società, e queste azioni sono essenziali per la vita culturale e per la creazione realizzata dagli individui. Evidentemente la società non è omogenea, è costituita da classi e da gruppi che cercano di imporre i loro disegni o di lottare contro le prospettive dominanti. Ma oggi la situazione sembra orientarsi sempre più verso un dominante dogmatismo della realtà di fatto ed una critica passiva che può dire «no» senza avere la possibilità di cambiare nulla.

Se il processo di reificazione nella società liberale ha fatto scomparire dalla coscienza degli individui ogni dimensione comunitaria, non ha però abolito ogni attività. L'individuo poteva agire anche se la sua attività tendeva necessariamente allo scacco, perché la realizzazione dell'individuo — l'individualismo che la società liberale promette — è impossibile. Da questo rapporto contraddittorio sono nati i grandi romanzi classici del XIX secolo, quelli di cui Lukács ha fatto la teoria. Tuttavia oggi anche questa forma di attività è stata resa inaccessibile, si è gravemente impoverita, così come le opere che ad essa corrispondono. Lo strutturalismo genetico ha riconosciuto subito l'importanza

[16] Anche a proposito di questo capitolo, ci pare vada sottolineato il fatto che l'analisi di G. risulta, dopo solo sette anni, irrimediabilmente datata. Da allora sono intervenuti il maggio francese, le lotte e l'autonomia operaia in Italia dal '69 ad oggi, la sconfitta degli USA nel Vietnam, la crisi strutturale che ha colpito tutte le economie capitaliste (*N.d.T.*).

di Robbe-Grillet e di Nathalie Sarraute. Sono grandi scrittori: non c'è tuttavia alcun confronto possibile tra loro e Stendhal, Balzac o Flaubert, per non citare che scrittori del periodo in cui il processo di reificazione era già avanzato. Qui non si tratta del loro talento, ma delle possibilità storiche.

Date le modalità particolari di sviluppo della ricchezza nella società occidentale, si presenta il rischio di dividere la società in due gruppi, di cui l'uno — in più forte numericamente — verrebbe fondamentalmente condannato alla passività e l'altro — la tecnocrazia — monopolizzerebbe ogni decisione.

La tecnocrazia deve esser distinta molto accuratamente dalla burocrazia. Max Weber aveva analizzato la struttura della burocrazia e la sua funzione come elemento necessario del capitalismo liberale. È un meccanismo con delle regole astratte e precise che funzionano indipendentemente da ogni intervento individuale che si presenta, al contrario, come causa di perturbazione. La tecnocrazia è essenzialmente differente. Si tratta questa volta di un gruppo che monopolizza le decisioni; un gruppo capace, nelle sue stesse decisioni, di evitare ogni burocratizzazione, di adattarsi, di prendere delle decisioni efficaci al di là di regole astratte. Al di fuori di questo gruppo e del suo potere l'insieme della società è ridotto a non essere che un esecutore fondamentalmente passivo.

Dopo il 1946 in occidente non si sono avute che leggere depressioni poiché la tecnocrazia è riuscita ad evitare le grandi crisi di sovraproduzione. Oggi essa tende ad elevare sempre più il livello dei consumi. Con il considerevole sviluppo della produttività, con l'allontanamento delle crisi e con l'assicurazione del benessere materiale, la tecnocrazia spera di poter acquietare le masse della società in una fondamentale passività.

Infatti, l'assenza di crisi — dell'impoverimento, a cui pensava Marx — potrebbe impedire la presa di coscienza, mentre il consumo rende sopportabile la passività. Questo

consumo si impadronisce anche della cultura. Lo sviluppo della produttività esige degli esecutori competenti ed un elevato livello di scolarizzazione. La massiccia produzione di automobili deve esser seguita dalla produzione di masse di laureati e di professori universitari analfabeti che, al di fuori del campo della loro specializzazione, potrebbero restare nell'incomprensione e nella completa passività. Una massa enorme di informazioni è data nelle mani di gente sempre meno capace di metterle insieme e di comprenderle. Il titolo di studio ed il tascabile non devono mascherare questa falsa cultura di consumo. Questo è il pericolo che ci minaccia, e non i problemi della produttività e dello sviluppo.

Le strutture mentali sono degli ostacoli che devono essere superati assieme alle difficoltà economiche e sociali. Ogni azione che separasse i due aspetti sarebbe condannata allo scacco, la critica cadrebbe nel consumo che essa denuncia. L'azione e la critica non possono più partire da un dover essere, da un postulato morale affermato da qualcuno come norma. La critica può svilupparsi solo in quanto possibilità oggettiva, in quanto coscienza possibile, legata a delle possibilità di azione.

È necessario che anche il pensiero possa orientarsi verso il possibile e l'azione. Infatti, in questa nuova situazione, col capitalismo manageriale si è sviluppata anche una ideologia strutturalista, che non è arrivata a dominare che alla fine della guerra di Algeria, anche se alcuni suoi rappresentanti avevano cominciato prima la loro opera. Lo strutturalismo non si è sviluppato nella prospettiva dei tecnocrati, ma a partire da quella classe media, universitaria e no, che diventa sempre più passiva. Si caratterizza essenzialmente per la negazione del soggetto e dell'attività, ed implicitamente per il rifiuto della storia e del contenuto, che sono legati a quei due concetti. Partendo da queste negazioni si pongono due possibilità: da una parte lo studio delle strutture formali transtoriche, seguendo il modello del linguaggio, come lo pratica Lévi-Strauss; dall'altra si potrebbe nominare Foucault che ha fatto delle

analisi scientifiche assai precise di strutture esistenti e che afferma tuttavia che il senso, se esiste, non è che nella follia e nell'inconscio, al di là di ogni soggetto. Esiste anche, con Althusser, una versione marxista dello strutturalismo che sostiene l'esistenza di strutture, all'interno della storia, senza rapporto con l'attività umana. Sono delle entità che agiscono; esse sono là, ma la scienza non può sapere da dove vengano e come si trasformino. La scienza è incapace — e non sarà capace che in un lontano futuro — di spiegare come da una struttura si passa ad un'altra. Eliminando l'attività umana lo strutturalismo ha reso insolubile il problema della trasformazione.

Per anni lo *strutturalismo genetico* si è trovato in opposizione all'esistenzialismo, che affermava astrattamente l'individuo e la libertà. Noi abbiamo difeso le strutture contro questa soggettivazione di ogni possibile, mostrando che le limitazioni non sono solamente esteriori ma costituiscono anche la struttura psichica dell'uomo, insistendo sul carattere transindividuale dei soggetti. Ora, superata l'epoca delle crisi del capitalismo, con la realizzazione di meccanismi di autoregolazione, lo strutturalismo rifiuta i problemi filosofici fondamentali. Per Althusser non si tratta più dell'uomo: questo falso concetto — ideologico secondo lui — non ha senso né una funzione teorica nelle scienze sociali. Ci sono i rapporti di produzione che creano le situazioni storiche ed impongono dei ruoli agli uomini. Beninteso, questo è uno degli aspetti della concezione marxista, ed è fondamentale; ma non deve far dimenticare l'altro aspetto, secondo il quale i rapporti di produzione non sono niente altro che dei rapporti tra gli uomini, rapporti prodotti partendo da una situazione storica precedente.

Questa nuova interpretazione althusseriana del marxismo, la sua influenza ed il suo successo devono essere compresi in questo nuovo contesto economico ed ideologico. Quando la trasformazione si è realizzata e lo strutturalismo ha cominciato a svilupparsi e poi ad assumere un posto dominante, un gran numero di giovani pensatori,

intellettuali e studenti, si sono trovati in una situazione penosa e dolorosa. Avevano avuto delle simpatie per il marxismo, o una formazione marxista; già sconvolti dalla destalinizzazione, sono stati trascinati da un'altra parte, nella nuova corrente strutturalista. La loro situazione era difficile, conflittuale. Un libro come quello di Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*,[17] che poneva i problemi una prima volta in una prospettiva marxista, ed una seconda volta dal punto di vista strutturalista, salvo poi a scegliere lo strutturalismo, esprimeva bene questa angosciosa situazione. Lucien Sebag si è suicidato, e ciò, per il pensiero della nuova generazione, ha costituito una grande perdita perché Sebag era stato una delle sue più grandi promesse. Ma la problematica di Sebag non era esclusivamente sua, era quella di tutta una parte dei giovani pensatori fino all'arrivo di Althusser. Louis Althusser ha mostrato che il conflitto non esiste, ha fatto scomparire ogni diffidenza tra il marxismo e lo strutturalismo, identificandoli, anche se per far questo ha dovuto triturare i testi di Marx e trovare una combinatoria, un montaggio, un meccanismo, ecc. Althusser ha criticato soprattutto l'umanesimo di Marx presentando il marxismo come un pensiero profondamente antiumanista ed ha criticato un concetto — di cui si fa uso in ogni occasione: quello di alienazione. L'eliminazione dell'uomo è difficilmente ammissibile nell'interpretare Marx, poiché si tratta dell'uomo in quasi tutte le *Tesi su Feuerbach.* Ma l'uomo non è l'individuo-soggetto, come sembrano credere lo strutturalismo ed Althusser, che lo rifiutano. L'uomo non è all'origine della struttura. Il problema stesso di sapere chi, tra l'uomo e la struttura, sia all'origine dell'altro, è un falso problema che non ha senso nella dialettica. Tuttavia la critica althusseriana del concetto di alienazione è in parte valida. Il concetto di alienazione è troppo vasto per costituire un concetto scientifico operativo, mentre quello di reificazione è più preciso. Un nuovo concetto di alienazione dev'essere elaborato per

[17] Tr. it., Milano, Feltrinelli, 1972.

poter render conto della realtà presente, come deve esser rivista tutta la parte teorica di Marx riguardante il proletariato rivoluzionario, che non corrisponde alla realtà storica.

Lo sviluppo di un capitalismo manageriale non ha permesso solamente lo sviluppo dello strutturalismo. Ha ugualmente provocato delle trasformazioni nel pensiero di coloro che avevano un atteggiamento critico: nel pensiero di Lukács, indipendentemente dai rinnegamenti precedenti — ed anche in coloro che si rifanno al pensiero del giovane Lukács.

Lukács ancor oggi (1968) concepisce l'opera e l'azione a partire dalla storia globale, ma, contrariamente a ciò che faceva un tempo, egli non ne ricollega più la genesi alla prassi di gruppi, e, per la grande opera attuale, al gruppo più avanzato della società che tende a superare le strutture presenti. L'opera o il pensiero importanti sono importanti, secondo il Lukács di oggi, per il rapporto dell'individuo che li produce con la storia globale. È questo rapporto individuale con la storia, rapporto che non è più svelato e costituito nella prassi di un gruppo privilegiato, che sostiene la creazione e ne fonda la validità.

Adorno e i membri della scuola di Francoforte erano partiti dal giovane Lukács, ed hanno pubblicato molti suoi articoli — allora introvabili — nella rivista del loro istituto. Loro stessi hanno scritto dei notevoli libri di analisi dialettica, ma ora sono cambiati e sostengono delle concezioni differenti ed anche opposte.

Adorno ha esposto la sua nuova concezione in un recente congresso di sociologia della letteratura, come ha anche fatto per Lukács uno dei suoi più vicini collaboratori, Agnès Heller. Secondo Adorno il creatore si situa al di fuori della realtà, non ad una necessaria distanza rispetto ai gruppi di cui egli esprime la visione del mondo, ma al di fuori della realtà, ed il suo atteggiamento è estremamente critico nei confronti di questa: un minimo di accettazione ed un massimo di rifiuto. Questo conduce Adorno all'idea di una dialettica puramente negativa, al rifiuto ed all'esi-

genza dell'impoverimento del contenuto, impoverimento e rifiuto di cui l'ideale rappresentante sarebbe Beckett. Con degli accenti quasi heideggeriani — che egli per altro critica vivacemente — Adorno oggi rifiuta tutto ciò che è popolare ed ogni avvicinamento al popolare, e giunge così, critica dopo critica, a delle posizioni tutto sommato conservatrici.

Egli concepisce l'opera come una specie di realtà oggettiva, una specie di realtà o di forma quasi platonica, a cui il creatore deve arrivare. Per difendere l'idea di questa costrizione da parte della forma, Adorno ricorda che, per quanto geniale sia, il creatore non potrebbe produrre tutto ciò che vuole sotto pena di soccombere alla mediocrità. Ciò è incontestabile sul piano psicologico dell'individuo, ma non ci spiega affatto l'esistenza delle sue realtà oggettive, né la loro provenienza. Così come abbiamo già visto, questa realtà oggettiva — detto in altri termini: la coerenza, la struttura significativa, la forma estetica che supera la coscienza soggettiva dell'individuo creatore — non è affatto una realtà platonica, ma piuttosto la coscienza possibile di un soggetto plurale, la sua visione del mondo. Questa oggettività, questa forma, esiste, non però di una esistenza evidente, ma in quanto norma non cosciente per l'individuo che déve raggiungerla; è in ciò che l'individuo si differenzia dal soggetto collettivo. Poiché nella prassi storica di un soggetto plurale le forme non sono date né preesistono, è partendo da questa prassi collettiva che le forme divengono intellegibili e che si può cogliere la loro genesi.

D'altra parte Adorno si interessa poco di queste strutture significative. Ciò che costituisce l'importanza di un'opera, per lui, e ciò che lo interessa, è quello che egli chiama il suo «contenuto di verità». Questo contenuto di verità, dopo ciò che egli ne ha detto al congresso, è difficile da definire e supera continuamente il puramente intellettuale: ne deriva come conseguenza che l'opera non deve essere affrontata nella sua totalità e seguendone la genesi, ma in rapporto al critico, al filosofo che oggi conosce

questo contenuto di verità. La letteratura non appare interessante o valida se non nella misura in cui il filosofo critico ne parla per estrarre alcuni elementi che egli giudica in rapporto a qualche cosa che non è l'opera stessa. Così il contenuto di verità è al di là dell'opera stessa, nella coscienza del filosofo critico, che sceglie questo contenuto in conformità alla coscienza critica, e l'opera non viene più considerata che al di fuori di se stessa. Questo contenuto di verità si situa allora al di fuori della storia, o meglio nella storia della filosofia; e allora l'estetica è subordinata alla filosofia, alla verità, al contenuto teoricamente valido. E poiché questo contenuto di verità non è una struttura significativa immanente all'opera, diventa una specie di evidenza di cui l'uomo colto, il pensatore, il filosofo possono avere una specie di conoscenza intuitiva; il loro sapere è condiviso da altri uomini colti senza che esista, per questa comunità, alcun fondamento tranne la cultura. Adorno ritorna con molta acutezza e finezza a questo pensiero neokantiano ed alla dualità di soggetto ed oggetto che Lukács ed Heidegger avevano superato, ed egli ritrova così la posizione della *Coscienza Critica* di Bruno Bauer e di Max Stirner.

Con il giovane Marx e il giovane Lukács questa *Coscienza Critica* aveva trovato una spiegazione a partire dalla sua genesi storica, e ciò può egualmente chiarire la nuova posizione di Adorno. Lukács riprendendo le indicazioni di Marx è stato il primo a sconvolgere l'antico schema abituale dello sviluppo della filosofia neohegeliana. Egli parla dei neohegeliani in *Storia e coscienza di classe* e in altri articoli dello stesso periodo, su Lassalle e Moses Hess. Queste idee di Lukács, riprese da A. Cornu nei suoi libri su Moses Hess e su Marx, sono ora molto diffuse e — come per altre idee di Lukács — si è dimenticato da dove vengono. L'antica storia del neohegelismo era diversa, stabiliva una catena che andava da Hegel ai neohegeliani, a quelli di destra, del centro e di sinistra, per arrivare a Marx, come al più radicale tra gli hegeliani di sinistra, colui che ha sviluppato il materialismo dialettico. Ora Lukács ha mostrato

come quelli che vengono chiamati «hegeliani di sinistra» siano in realtà più vicini a Fichte — come per altro sono stati in seguito i neokantiani — che ad Hegel. Essi si erano allontanati dalle posizioni hegeliane, secondo Lukács, perché avevano abbandonato le fondamentali categorie della totalità e dell'identità del soggetto e dell'oggetto, per ritornare all'opposizione soggetto-oggetto sotto forma di opposizione tra la «coscienza critica» e il mondo.

In *La Sacra Famiglia* e nella *Ideologia Tedesca* Marx rimproverava già agli hegeliani di sinistra — Feuerbach, Bauer, Stirner, ecc. — di aver conservato il linguaggio di Hegel e le sue categorie, ma di esser ritornati al di qua di Hegel, che cercava di pensarsi nel mondo. Infatti gli hegeliani di sinistra credevano di porsi al di sopra del mondo e di parlare dall'esterno, mentre, secondo Marx, — ed egli vi insiste vivacemente nella *Ideologia Tedesca* — quando qualcuno parla egli si deve chiedere chi parla e da dove parla. Gli hegeliani di sinistra opponevano alla realtà delle idee prive di fondamento reale: Bauer con la sua coscienza critica di sé e Stirner con il suo individuo egoista che, e Marx l'ha dimostrato, non ha alcuna realtà e deriva in definitiva da una costruzione filosofica, proprio come la «coscienza critica» di Bauer. Perché si sappia ciò di cui si parla, Marx esige in modo molto giustificato di sapere chi parla e da dove: bisogna sapere che si parla sempre dall'interno di un mondo da cui proviene la struttura della coscienza di colui che parla e che questi, per sapere ciò che dice, deve conoscere questo mondo e questo strutturarsi a rischio altrimenti di restare nell'ideologia.

Marx discuteva sul piano teorico con gli hegeliani di sinistra, suoi antichi amici e suoi contemporanei, in vista della verità. Lukács ci propone una spiegazione genetica dell'apparire di questa «coscienza critica» neohegeliana e per far questo egli risale alla sua fonte, Hegel. Questi doveva comprendere la sua filosofia, come pensatore dialettico — nella misura in cui egli parlava all'interno della totalità e sapeva di parlare dall'interno —, come presa di coscienza della totalità dall'interno e partendo dal mondo, idea

questa che abbiamo ritrovato in Lukács ed in Heidegger. Hegel si ricollegava ad una realtà storica mondana per concepire se stesso — cioè la propria filosofia — come un fatto storico decisivo nella e per la storia. L'ha fatto ricollegandosi da principio alla rivoluzione francese ed a Napoleone, come ha fatto anche Goethe, suo contemporaneo, scrittore dialettico che lo conosceva e che si trovava di fronte agli stessi problemi. Ma mentre Goethe, meno disponibile di Hegel ai compromessi teorici, ha cercato in seguito una soluzione nell'America, Hegel si è rivolto verso lo Stato e la burocrazia prussiana che, dopo la caduta di Napoleone e quando egli scriveva la sua filosofia del diritto, rappresentavano gli elementi più progressisti dell'epoca.

Ora, secondo Lukács, gli hegeliani di sinistra sono l'espressione di un piccolo gruppo radicale che si orientò, dopo l'inizio degli anni 1840, verso la rivoluzione del 1848 senza esser sufficientemente forte per far riuscire la sua rivoluzione né esser capace di pensare se stesso e di pensare chiaramente la situazione. Per altro, dopo lo scacco del 1848 il gruppo si è adattato e i suoi esponenti, che erano stati molto celebri, hanno perduto ogni importanza. Prima, in lotta contro lo stato prussiano, che creava loro ogni sorta di difficoltà, gli hegeliani di sinistra non avevano potuto continuare il compromesso di Hegel né trovare in Germania una forza reale a cui appoggiarsi; essi hanno quindi criticato questo mondo cattivo, negativo, senza sapere dove, in quale luogo e in quale prospettiva, in quale prassi situare la loro critica. Essi l'hanno posta in un essere immaginario, una «coscienza critica», o nell'individuo egoista, l'Unico di Stirner — che ne è un'altra versione —, che si oppone al mondo e lo giudica.

In *Storia e coscienza di classe*, dove Lukács dà questa spiegazione dell'hegelismo di sinistra, si trova anche un'altra osservazione importante — che deriva ugualmente da Marx — sui limiti filosofici di Hegel e sulla sua prossimità a Kant e a Fichte. Sono questi limiti di Hegel che hanno permesso agli hegeliani di sinistra, e ai neohegeliani

in generale, di riferirsi a lui e di continuare ad utilizzare il suo linguaggio per sostenere una concezione fichtiana. Lukács ricorda che Hegel rifiuta ogni possibilità di giudizio che venga dall'esterno, perché egli sviluppa una filosofia dell'immanenza e della totalità; nondimeno la storia, secondo la concezione hegeliana, è l'opera dello Spirito assoluto, che, benché intervenga per mezzo dei suoi agenti, resta al di fuori della realtà ed ha con essa dei rapporti dualisti. Così, malgrado il monismo del sistema che nega ogni dualismo, esiste virtualmente in Hegel, secondo Lukács, un dualismo del soggetto e dell'oggetto tra lo Spirito assoluto e la storia concreta. Questa opposizione di soggetto ed oggetto verrà accentuata e messa al centro delle loro preoccupazioni dagli hegeliani di sinistra, nei quali lo Spirito assoluto diventa semplicemente la coscienza soggettiva critica, «soggetto» della storia.

Secondo Lukács, non è perché era stato il più radicale degli hegeliani di sinistra, vale a dire, in realtà, un fichtiano, che il giovane Marx ha sviluppato il materialismo dialettico. Tutto al contrario, proprio perché egli è stato tra loro il solo hegeliano coerente, egli ha eliminato tutte le sopravvivenze fichtiane e kantiane dal pensiero di Hegel e si è diretto verso un pensiero rigorosamente monista. Egli non ha raggiunto questo pensiero e non ha potuto elaborarlo completamente se non dopo il suo esilio in Francia e la scoperta del proletariato come nuova forza sociale e come fondamento di una teoria e di una prassi identiche.

Dopo l'epoca di Marx, ed anche dopo *Storia e coscienza di classe*, lo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti economici ha di nuovo reso problematico il rapporto tra il pensiero e la realtà. Lo stesso Lukács ha abbandonato l'identità del soggetto della prassi e del soggetto dell'opera, ed ora non rapporta più l'opera con il gruppo, ma alla relazione del suo creatore con la storia globale. L'antica teoria del proletariato rivoluzionario come fondamento storico, attraverso la sua azione, del pensiero dialettico, deve essere modificata e non può più essere mantenuta ed affermata come prima. La scuola di Francoforte, che non

accetta più questa antica concezione, ha l'impressione che il suolo le sia sfuggito sotto i piedi. Ma questa scomparsa del soggetto collettivo non l'ha condotta a raggiungere gli strutturalisti, che, partendo dalle strutture tecnocratiche del capitalismo manageriale, negano l'esistenza del soggetto. La scuola di Francoforte ha mantenuto la sua posizione critica; si trova tuttavia nella situazione degli hegeliani di sinistra della Germania negli anni 1840. È ritornata al dualismo tra soggetto ed oggetto e critica il mondo partendo da idee che è ben lontana dal poter fondare. Bauer veniva da Hegel, l'Adorno di oggi deriva da un Adorno più antico, vicino alle posizioni di *Storia e coscienza di classe*, e che difficilmente avrebbe accettato questo rifiuto radicale e questa «coscienza critica» in nome della quale oggi parla, continuando, su altri punti, le sue analisi dialettiche di grande acutezza e di grande intelligenza. La necessità di conoscere la realtà mondana, il soggetto collettivo a partire dal quale si pensa, evidentemente non esiste che per il pensatore dialettico. Descartes — per prendere un celebre esempio di pensatore non dialettico — non ha un tale problema e non ne ravvisa neppure la possibilità. Il rapporto tra il pensatore dialettico e la realtà mondana da cui egli parte è un rapporto dialettico, circolare: il soggetto collettivo produce le strutture mentali che si elaborano e si esprimono nel pensatore, e questi deve poter rendere conto nel suo pensiero della loro reale origine.

Se non si accetta la «coscienza critica» di Adorno, che sorvola e giudica, né la relazione individuale alla storia globale come la concepisce oggi Lukács, se si vuole mantenere, non più l'idea del proletariato rivoluzionario, ma l'esigenza del pensiero dialettico di Marx, quello che sempre richiede che si sappia da dove si parla e chi parla, l'esigenza della totalità soggetto-oggetto, allora si pone il problema fondamentale di sapere chi è, ora, il soggetto della parola e dell'azione. Bisogna sapere in nome di chi e da dove noi oggi parliamo, se noi crediamo che ci siano delle opere o delle azioni valide solo nella misura in cui si situano all'interno dell'universo creato dagli uomini e si

collegano a dei gruppi precisi.

Ci sono delle situazioni nella quali non si possono dare delle risposte perché il gruppo da cui deriva la parola e l'azione non è ancora manifesto: in queste situazioni, partendo da una tradizione modificata degli individui parlano e formulano delle prospettive e delle posizioni per le quali il gruppo, il vero soggetto, anche se non è ancora presente, è in gestazione, in elaborazione; e, molto probabilmente, queste posizioni verranno modificate il giorno in cui il gruppo apparirà in modo manifesto.

(gennaio-marzo 1968)

Finito di stampare nel maggio 1976
per conto di **Giorgio Bertani Editore**
Lungadige Panvinio, 37 - Verona
presso l'OTV Stocchiero - Vicenza

Copertina: Saturnino Tomea